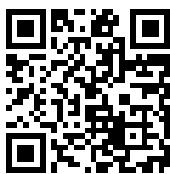

This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

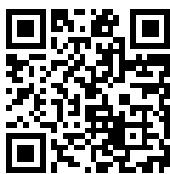
<https://books.google.com>



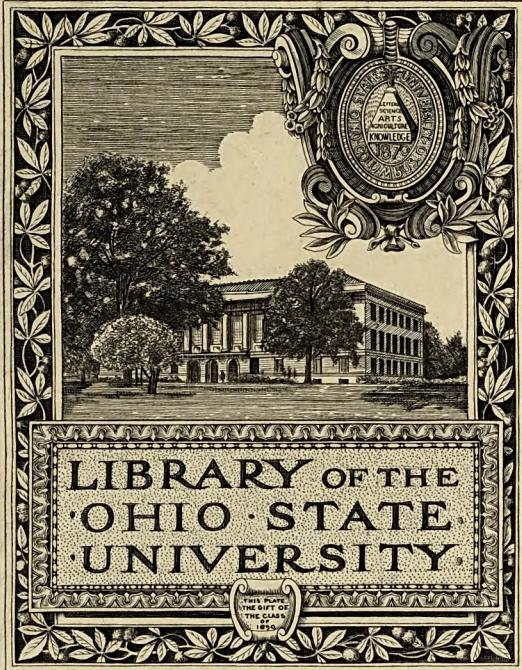
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

<https://books.google.com>



RE
S
IN
SES



T.E.P.

1857

ANM

Smith College Studies in Modern Languages

20

EDITORS

CAROLINE B. BOURLAND

HOWARD R. PATCH

ERNST H. MENSEL

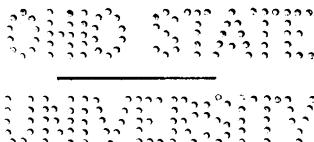
MARGARET ROOKE

ELLIOTT M. GRANT

RECEIVED
JUL 3 - 1929
O. S. U. LIBRARY

VOLUME X

OCTOBER, 1928-JULY, 1929



NORTHAMPTON, MASS.
SMITH COLLEGE

PARIS
LIBRAIRIE E. CHAMPION

Published Quarterly by the
Departments of Modern Languages of Smith College

PN 35
S7
v.10

CONTENTS OF VOLUME X

No. 1. **ALBERT SCHINZ**, *La Pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau et ses récents interprètes.*

No. 2. **HELEN J. PEIRCE**, *Aspectos de la Personalidad del Rey español en la literatura hispano-arábiga.*
MIGUEL ZAPATA Y TORRES, *Breves notas sobre el "Libro de los ciento capítulos" como base de las "Flores de Filosofía."*

No. 3. **MARGARET WATTIE**, *The Middle English Lai Le Freine.*
Edited with a study of the date and dialect of the Poem and its Analogues.

No. 4. **MARGARET ROOKE**, *De Anima Peregrina. Poema di Fra Tommaso Sardi Domenicano del Convento di Santa Maria Novella in Firenza. Transcribed from the Magliabechian M.S. I, 87, of the Biblioteca Nazionale Florense; With a preface.*

**LA PENSÉE RELIGIEUSE
DE ROUSSEAU
ET SES RÉCENTS INTERPRÈTES**

537589

LA PENSÉE RELIGIEUSE DE ROUSSEAU ET SES RÉCENTS INTERPRÈTES

PAR

Albert SCHINZ

Docteur en Philosophie,
Professeur de langue et littérature françaises,
à Smith College (U. S. A.)

Cette étude forme le n° 1 du volume X
des

SMITH COLLEGE STUDIES IN MODERN LANGUAGES

NORTHAMPTON, MASS.
SMITH COLLEGE

ÉDOUARD CHAMPION
PARIS

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1927

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction
réservés pour tous pays.

QUELQUES PUBLICATIONS DU MÊME AUTEUR SUR ROUSSEAU

Le manuscrit de la première ébauche des *Confessions* de J.-J. Rousseau (tirage à part de la *Revue d'hist. litt. de la France*, avril-juin, 1906. Pas mis dans le commerce).

Jean-Jacques Rousseau, A Forerunner of Pragmatism (Chicago, The Open Court Publishing Company, 1909 ; London, Truebner and Co).

Voir aussi *Anti-Pragmatisme, Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie sociale*, II^e partie, chap. II (Paris, Alcan, 1909).

La Question du *Contrat Social*, nouvelle contribution sur les rapports de J.-J. Rousseau avec les Encyclopédistes (tirage à part de la *Revue d'Hist. Litt. de la France*, octobre-décembre, 1913. Pas mis dans le commerce).

J.-J. Rousseau et le libraire-imprimeur Marc-Michel Rey, Les Relations personnelles (Genève, A. Jullien, 1916).

Voir aussi : « La Profession de foi du Vicaire Savoyard » et le livre « De l'Esprit » (*Revue d'Hist. Litt. de la France*, avril-juin 1910) ; Rousseau romain et Rousseau calviniste (*Revue du Mois*, 10 juin 1912) ; La notion de « vertu » dans le Premier discours (*Mercure de France*, 1^{er} juin 1912) ; La théorie de la Bonté naturelle chez Rousseau (*Revue du XVIII^e siècle*, octobre-décembre 1913) ; Le Droit du plus fort et le Droit dit « naturel » chez Rousseau (*Revue philosophique*, avril 1914) ; Le mouvement rousseauiste du dernier quart de siècle : Essai de bibliographie critique (*Modern Philology*, Chicago, novembre 1922) ; Bibliographie critique de J.-J. Rousseau dans les cinq dernières années (*Modern Language Notes*, Baltimore, novembre 1926) ; etc.

EN PRÉPARATION :

Jean-Jacques Rousseau, Essai d'interprétation nouvelle.

AVANT-PROPOS

Ces pages sont le développement d'une conférence de clôture donnée à l'Aula de l'Université de Genève, l'été de 1925, après une série de leçons sur Rousseau.

Les témoignages ne cessent de s'accumuler depuis cette époque, montrant clairement que se répand la façon d'interpréter la pensée religieuse de Rousseau ici exposée d'après Masson, l'abbé Bremond et V. Giraud.

Dès lors notre étude est aussi actuelle que jamais.

A. S.

“ ...jusqu’après ma mort. Alors, maîtres de l’ouvrage sur lequel personne n’aura plus d’inspection, ils le changeront et le falsifieront à leur fantaisie, et le public sera tout surpris de voir paraître une doctrine jésuite sous le nom de J. J. ROUSSEAU.

(*Lettre de Rousseau à Moulton, 12 déc. 1761.*)

Il semble vraiment que Rousseau ne cessera jamais d’alimenter les discussions philosophiques.

Il faudrait cependant se souvenir que ce qui est vrai de beaucoup d’écrivains l’est particulièrement de lui. La pensée d’un homme et cette pensée telle qu’elle est interprétée par les contemporains et par la postérité sont souvent choses fort différentes. Et c’est autour de *déformations rousseauistes* bien plutôt qu’autour de Rousseau lui-même que se sont engagées tant de polémiques passionnées. —

Or, sous nos yeux vient de naître une nouvelle forme de *rousseauisme*, et même on peut à peine dire qu’elle soit née encore ; nous la surprenons bien plutôt en voie de formation : c’est celle que nous voudrions signaler et étudier ici.

En passant en revue les attaques incessantes, sauvages, toujours plus sauvages dont Rousseau a été l’objet dans les cent cinquante dernières années — et qui nous apparaissent comme autant de signes de la force de cette pensée — on observe que les plus impénitents des rousseauphobes ont été toujours les représentants de l’Eglise. D’ailleurs, il faut bien le dire, les attaques de Nisard et de ses après-venants — que Rousseau est en dehors de la tradition française — n’ont plus de portée aujourd’hui : nous sommes cosmopolites. Celles contre un Rousseau romantique ou impérialiste ne peuvent durer : c’est là une forme de pensée comme une autre, et ce n’est pas à une époque qui a osé prendre au sérieux le « dadaïsme » qu’on peut en vouloir de ne pas faire une place à un

Rousseau romanesque, tel que le représentent — si particulièrement — les Seilliére et les Babbitt ; c'est là une querelle tout académique ; des hommes soucieux d'actualité, comme Lasserre, l'ont abandonnée. Enfin les attaques contre un Rousseau anarchiste — Dide et quelques autres — ne peuvent rencontrer beaucoup d'écho non plus à une époque de bolchévisme. Mais le Rousseau dont l'influence menacerait le prestige de l'Eglise (comme pouvoir moral et religieux, ou simplement comme pouvoir politique), un Rousseau rationaliste ou même un Rousseau protestant, voilà un Rousseau qui peut encore soulever la passion et provoquer du fanatisme. Et cette attaque contre ce Rousseau a été conséquente comme elle a été persistante, de Christophe de Beaumont à Léon Daudet, à Maurras, à Bourget, à Carrère, à Maritain : Rousseau pour eux est dangereux, et — car moins frivole — plus dangereux que Voltaire même.

Mais voici : ce Rousseau a résisté à toutes les attaques ; plus on cherchait à l'anéantir, plus il semblait reprendre d'importance, et plus il apparaissait — étant irréductible — menaçant. Que faire ? Il y avait un moyen : on avait brûlé Jeanne d'Arc, et puis on l'avait canonisée ; ne pouvait-on bénir Rousseau après l'avoir maudit ?

Il vaut la peine de relater avec quelques détails cette manœuvre admirable, habile, sage, consistant à accaparer Rousseau l'impie, Rousseau l'hérétique d'hier, au profit du catholicisme.

I

L'idée première en paraît avoir germé dans le cerveau intense, apostolique et prophétique de Brunetière. Après avoir tant écrit pour dénoncer Rousseau comme un trouble-fête dans l'évolution normale de la pensée française classique, il eut cè que les Anglo-Saxons nomment un « after-thought », une pensée en retour. Ou fut-ce simplement un remords ? En tous cas, il revient sur Rousseau, estimant qu'il serait peut-être plus sage de tirer du philosophe de Genève l'utile à la cause de la pensée orthodoxe que de s'acharner sur les côtés funestes de ses livres si discutés, bref de s'emparer de Rousseau comme d'un allié plutôt que de le chasser comme un ennemi.

Dès 1893-1894 il avait accueilli avec sympathie dans la *Revue des Deux Mondes* les études de son jeune élève à l'Ecole normale supérieure, Joseph Texte. Celui-ci touchait à peine, il est, vrai au problème qui nous occupe, la pensée religieuse de Rousseau ; il ne s'agissait que de « cosmopolitisme littéraire ». Mais ces pages servirent admirablement à remettre Rousseau à la mode dans les milieux de la revue saumon. On put dorénavant y nommer Jean-Jacques sans honte et sans rugir des anathèmes : c'était quelque chose. Puis, en 1897, Brunetière publie son *Manuel de Littérature* qui trahit — surtout sous la plume d'un dogmatique — une singulière indulgence envers celui qu'on considérait comme grandement responsable de la révolution romantique : Rousseau est toujours le « cynique », le « désorganisateur de l'idéal classique », celui qui fait « consister notre orgueil non à dominer la nature, mais à lui obéir » ; cependant un rapprochement est fait délibérément entre la *Profession de foi* et le *Génie du christianisme* ; s'il ne s'agit nullement encore d'une filialité, c'est très certainement déjà une parenté. Et l'esprit de Brunetière continuera à travailler ; en 1904, le grand admirateur du grand catholique Bossuet, et qui avait songé même à faire une édition des *Œuvres* de Rousseau (il était allé jusqu'à demander la collaboration de M. Ritter), se déclare un adhérent de la première heure à la Société Jean-Jacques Rousseau, qui se fondait à Genève. On pense bien que celui qui

était allé peu de mois après sa conversion (en 1895) braver Calvin à Genève, ne voulait pas faire éditer et faire aimer Rousseau par enthousiasme pour le protestantisme de Rousseau ; pas davantage pour certaines affinités de Rousseau avec le parti des « philosophes ». Il y avait autre chose. Cependant ayant pris déjà lui-même si nettement position contre Rousseau, Brunetière ne pouvait très commodément se dédire ouvertement ; mais il pouvait en quelque sorte déléguer ses pouvoirs, et c'est ce qu'il semble avoir fait en faveur de P.-M. Masson. Celui-ci n'avait pas attaqué Rousseau, il n'avait donc pas à se récuser pour faire du philosophe de Genève un écrivain sympathique. Sauf grande erreur de notre part, ce fut à l'instigation de Brunetière que Masson entreprit la composition de son remarquable ouvrage sur *La Religion de J.-J. Rousseau*, et son édition de la *Profession de foi du vicaire savoyard* (1916). Œuvres avant tout d'érudition minutieuse et solide, nous nous faisons un devoir de le dire bien haut, mais on serait trop naïf en n'y voyant que des études objectives.

On retrouve en effet, page après page, deux idées maîtresses qui sont constamment maintenues devant l'esprit du lecteur : *En premier lieu* il s'agit de dissocier Rousseau de Voltaire et des « philosophes », mais les dissocier radicalement, et pas seulement comme Rousseau qui avait voulu déjà se dissocier d'eux tout en affirmant qu'il cherchait en réalité à établir un trait d'union entre certaines de leurs théories et celles des théologiens, leurs adversaires (*Confessions*, IX). *En second lieu* il s'agit de rapprocher Rousseau — ainsi libéré — du camp opposé, c'est-à-dire montrer qu'il y a accord réel, profond, trop longtemps ignoré entre Rousseau et la religion, et qui, plus est, la religion à forme catholique. Il y a en outre un *corollaire* à cette seconde thèse, et sur lequel Masson insiste avec un effort jamais relâché, c'est que le soi-disant protestantisme de Rousseau n'existe pas, aussi peu que le philosophisme de Rousseau, ou au moins, qu'il est tout de surface ; le protestantisme d'ailleurs étant avant tout un « rationalisme religieux », et la vraie religion étant celle du sentiment, le sentimentalisme religieux de Rousseau est, en quelque sorte par définition, étranger au protestantisme. Quant au Rousseau que Masson cherche, lui, à dégager, c'est un Rousseau frère du Pascal qui dit : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas » (1) ; ou, allant plus loin encore, un frère de Saint-Paul pour

(1) M. Babbitt (*Modern Philology*, nov. 1917, p. 125-126, revue du livre de Masson) pense que Masson a fait une grande confusion en rapprochant le sentiment

lequel la sagesse « n'est pas de ce monde, ni des princes de ce monde », mais est « scandale pour les juifs et folie pour les païens ».

* * *

Tout ceci est préparé dès les premiers chapitres de l'ouvrage en trois volumes, avec une profusion de documentation vraiment frappante. Masson ne manque pas de relever la sécheresse de la religion de Genève : « J'ai l'air d'oublier le catéchisme de Jean-Jacques » — dit-il en parlant du profond sentiment religieux de l'enfant — « mais si, comme je le crois, la religion de Genève [religion opposée à théologie] sommeille à peine voilée chez Rousseau, n'en faisons point honneur au mince et sec livret qui lui fut imposé, et dont il paraît avoir gardé un fâcheux souvenir » (34) ; le catéchisme dont Rousseau a esquissé les premières pages pour Sophie (*Emile*, II, 349-352) s'oppose par toute sa méthode à celui de Genève, « et je ne crois pas imprudent de retrouver une rancune d'adolescent dans cette boutade d'*Emile* : *Si j'avais à peindre la stupidité fâcheuse, je peindrais un pédant enseignant le catéchisme à des enfants.* » (*Emile*, II, 228). On ne nous dira point que cette insistance à peindre, dès les premières pages, un Rousseau dégoûté du calvinisme, ne trahit pas quelque préoccupation spéciale ; c'est tout au plus si Rousseau sort de sa ville natale avec quelque sorte de sentiment chrétien dans son âme : « Et sans doute, ce petit polisson, qui est plus qu'un enfant et déjà presque un jeune homme, a ^{oublié} encore de la religion. Mais c'est une religion qui n'est plus une discipline et qui ne sait plus retremper dans la pratique de l'effort quotidien la vigueur de sa foi... » ; il n'y a plus là qu'un « christianisme instable » (38).

Cependant voici Rousseau en route vers ce qu'il a appris à regarder à Genève avec mépris, *le papisme*. Qu'allons-nous voir ? Tout de suite Rousseau y trouve ce que son cœur religieux désire. De fait, Rousseau était préparé pour son abjuration de Turin avant même qu'il quittât Genève (par le curé de Confignon, des *Confessions*) ; de là la rapidité de sa conversion à l'hospice du Saint-Esprit. C'est là une des théories originales de Masson, qui lui tient — on comprend pourquoi — très à cœur, et qu'il défend de Rousseau du sentiment de Pascal. « Impossible de faire plus grande confusion », dit-il. Mais non ! il est vrai que Pascal a parfois fait usage de son « sentiment » pour des fins différentes de celles qu'a voulu Rousseau. Mais c'est le même sentiment. M. Bergson l'a vu comme tant d'autres, et il ne suffit pas de baptiser cette opinion de *monstrueux sophisme* pour la réfuter.

avec ingéniosité sans avoir réussi à convaincre chacun, par exemple un connaisseur de Rousseau comme M. Ritter (1).

Rousseau est maintenant chez Mme de Warens, au retour d'Italie ; il lit pour se cultiver (ch. IV). Or, malgré les apparences, cette formation d'esprit est très catholique. Voltaire, Bayle, oui ! mais ne nous frappons pas : ses vrais maîtres ce sont les prêtres ; c'est sous leur direction que Jean-Jacques boit l'enseignement des sciences (88) ; et de tous les livres dévorés aux Charmettes, ceux qui « convenaient le mieux », c'étaient, dit Rousseau lui-même, « ceux qui mêlaient la dévotion aux sciences ». Sa bibliothèque est éclectique ; « mais tous ces livres scientifiques ne prennent leur véritable signification dans la vie de Jean-Jacques que par le voisinage des autres livres, ceux de morale, de philosophie, de religion qui les encadrent en les prolongeant. Rien dans cette bibliothèque qui soit de pur divertissement ou de badinage ; tout y révèle un esprit grave, en quête surtout d'idées, et plus encore de sentiments » (96).

Les passages foisonnent où Masson prétend établir cet esprit de sympathie de Rousseau pour les auteurs catholiques !

Il fait cette réserve cependant, et dont l'importance apparaîtra à mesure que nous avancerons dans notre examen : il s'agit avant tout, d'auteurs catholiques *non-dogmatiques* (2), car c'est par le « sentiment religieux » que le rapprochement se fait. Ainsi, Rousseau avait lu le *Discours sur l'Histoire universelle*, et celui-ci a pu « fournir à sa conversion des excuses dogmatiques », mais le Dieu de Bossuet prouvé par la raison n'est pas en réalité celui de Rousseau ; pour Bossuet, Dieu c'est la « Providence universelle. La Providence de Jean-Jacques c'est le Dieu du cœur et de la nature, de la nature organisée et consolatrice » (100). Qu'on ne tire pas non plus, continue Masson, de conclusion hâtive des lectures du *Mercure de France* que faisait Rousseau ; cette revue oscillait entre les deux grands courants de pensée du XVIII^e siècle, et au

(1) Comme on peut apprécier les choses différemment ! M. Faguet décrit ainsi l'effet du séjour de Rousseau à l'Hospice du Saint-Esprit : « Ce qu'il vit, si on le croit, et l'on peut le croire à moitié, confirma en lui l'horreur du catholicisme qu'il eut toujours et fut la véritable semence du fanatisme anti-catholique, de la frénésie anti-romaine, de la *catholicophobia* dont il fut toujours atteint. Toutes les fois que plus tard on l'entendra crier à sa manière : *écrasons l'infâme* on peut être sûr qu'il y a là un souvenir du cathéchisme de Turin. » (*Vie de Rousseau*, p. 14).

(2) L'expression « catholique non-dogmatique » paraît paradoxale ; mais elle définit exactement ce que Masson veut dire, de même que les savants qui sont emportés dans le même courant d'idées ; bien plus cette notion extraordinaire est à la base même de toute l'œuvre de réconciliation qui nous occupe entre Rousseau et le catholicisme.

temps où Rousseau le cultivait, ce *Mercure* ne souffrait mot du *Mondain* de Voltaire, ignorait les *Lettres philosophiques*, mais s'arrêtait avec complaisance sur les « bons livres », tels ceux de Saint-Aubin, de Claville et de Pluche, lesquels savent tout ensemble « parler à l'esprit et toucher le cœur » (*Mercure*, janvier 1738, cité p. 118).

Masson estime que Rousseau cessa de *pratiquer* le catholicisme dans les années 1745 à 1748 ; et la « révélation de Vincennes » arrive, rapide, en 1749.

Un mot à propos de l'attitude de Masson vis-à-vis de Mme de Warens, qui, aux jours de la formation spirituelle de l'adolescent, tint lieu de mère à Jean-Jacques. Tandis que tant d'autres ne voient en elle qu'une coquette, une mondaine habile (voir le volume de Benedetto, 1914), Masson lui accorde un fort beau témoignage : « Ce que vaut le certificat de Magny [le « piétiste » qui l'avait fort influencée], il nous est difficile de le savoir. Mais ce que nous pouvons dire avec lui, c'est qu'elle avait l'âme naturellement tournée du côté de Dieu. Les lettres qui nous restent d'elle ont presque toujours la pensée religieuse comme pensée d'horizon » (66). Il n'y a pas à nier qu'elle fut admiratrice de Saint-Evremont, et une « dévote de Bayle », mais « tout ce libertinage d'esprit disparaît en quelque sorte derrière une volonté catholique très ferme et, qui plus est, très sincère » (71).

* *

Notons ce titre du chapitre v : *Le Malaise philosophique et la Révélation de Vincennes*, — un petit « malaise » intellectuel, c'est tout ; et puis la « Révélation » de Vincennes — on l'appelle généralement une « crise » — où Rousseau se reprend. Même pendant le « malaise » — Masson y insiste beaucoup — Rousseau n'oubliait point d'ailleurs, et les dispositions catholiques demeurent ; dans les églises de Venise, par exemple, il éprouve non de la piété réelle, mais tout de même « une sensibilité catholique ». Son plus grand ami, Altuna, était un ami catholique.

Quant aux rapports avec les « philosophes » dans les années 1745 à 1748, il ne faut pas les mal entendre. Rien n'est plus faux par exemple — et en ceci Masson a bien raison — que de rapprocher Rousseau et les encyclopédistes en invoquant la notion de « nature » ; ce mot évoque des choses très différentes, voire contraires. Ce qui retient Rousseau chez les « philosophes », ce sont des

questions d'attachements personnels, et particulièrement son amitié pour Diderot ; et d'ailleurs, s'il se tait le plus souvent — car il ne sait pas argumenter en société — parfois cependant il éclate, et on pense bien que Masson n'oublie pas deux épisodes fameux : celui du dîner chez d'Holbach, où Rousseau prend la défense d'un pauvre curé ridiculisé par les invités du baron (182-183) ; et celui du dîner de mécréants chez Mlle Quinault, raconté dans les *Mémoires d'Epinay*, et où Rousseau tout à coup s'écrie : « Si c'est une lâcheté de souffrir qu'on dise du mal de son ami absent, c'est un crime de souffrir de dire du mal de Dieu qui est présent. Et moi, messieurs, je crois en Dieu ! Je sors si vous dites un mot de plus » (184). Que de choses il y aurait à relever ici, et que Masson a su admirablement interpréter au profit de sa thèse, — mais cela allongerait considérablement, et à vrai dire, sans grande nécessité.

De même aussi relativement à la période qui suit, c'est-à-dire celle où Rousseau a brisé avec les « philosophes » et s'est retiré à Montmorency. Bornons-nous à citer ce seul passage :

Pour suppléer aux visites de Grimm et de Diderot, qui lui manquent, il s'en va causer avec les curés du voisinage, avec le « respectable pasteur » de Montmorency, dont le « zèle » l'éifie, et dont l'exemple « le rend meilleur », avec l'abbé Maltor, curé de Grosley, dont la société est si « agréable » et la conversation si « instructive » ; avec l'abbé Martin, curé de Deuil, auquel il devra peut-être d'avoir échappé aux huissiers du Parlement. Les oratoriens de Montmorency forment près de lui un petit groupe de gens cultivés et bons, vers lequel il s'est senti très vite attiré. On l'y a reçu d'ailleurs avec affection, et Mme de Verdelin pouvait lui écrire : « Vous êtes dans cette maison aussi cher qu'un affilié. » La veille même du jour où le Parlement décréta de prise de corps l'auteur de *l'Emile*, il s'en était allé fort gaiement goûter sur l'herbe avec deux aimables compagnons, « professeurs oratoriens », le P. Mandard et le P. Alamanni. En attendant qu'il suspecte le P. Berthier, et qu'il croie apercevoir les manœuvres de la congrégation dans le complot qui opprimera sa vieillesse, il les « aime, il les estime, il a toute confiance en eux », et c'est probablement chez les oratoriens, héritiers intellectuels de Malebranche et défenseurs de l'activité du jugement contre la psychologie de Locke et de Condillac, qu'il a pris les arguments spiritualistes dont il a battu Helvétius. Ce n'est pas, faut-il le dire, que Jean-Jacques adopte tout leur *credo* ; il ne leur cache ni ses réserves, ni ses hésitations, mais il estime tous ces braves gens, dont la sûreté dans le commerce le console des trahisons récentes, et peut-être déjà présent-il en eux des alliés contre les « philosophistes » du lendemain (II, p. 42-43).

Certes, ne nous lassons pas de le répéter, il faut être reconnaiss-

sant à Masson d'avoir collectionné et fait connaître tant de détails de la vie religieuse de Rousseau ; ils doivent compter, et on les avait trop longtemps ignorés ; d'autre part, il est tout à fait impossible de ne pas remarquer qu'ils sont groupés très habilement et avec une préoccupation qui n'est pas l'objectivité seule. On sent l'effort pour présenter en Rousseau un fils de l'Eglise catholique, ...et on ne peut s'empêcher de penser que si cette interprétation est juste, il est bien étrange tout de même que le monde ait attendu cent cinquante années pour s'en aviser.

* *

Nous avons hâte d'arriver au point d'aboutissement du travail de Masson : son chapitre sur la *Profession de foi du vicaire savoyard* (vol. II, 2^e partie, chap. III). Ici tout l'effort de l'auteur porte sur la démonstration du caractère antidogmatique de la philosophie de Rousseau.

Les titres et sous-titres de nouveau sont révélateurs : *L'allure sentimentale de la profession de foi...* *Opposition de l'évidence intellectuelle à la Descartes et de l'évidence du sentiment dont le vicaire se contente...* *L'anti-intellectualisme du vicaire...* Et d'ailleurs Masson annonce qu'il va analyser la *Profession de foi* non dans l'ordre proposé par Rousseau, mais « dans l'ordre d'invention sentimentale » (298). Nous voici bien avertis.

Et d'abord, prétend Masson, le fait que Rousseau raisonne tant, ne doit pas nous tromper ; ce n'est pas qu'il croie lui-même à la raison, mais c'est que les « philosophes » le forcent à les réfuter, et qu'ils n'accepteraient rien s'ils n'étaient battus avec leurs propres armes (1), c'était chose malaisée de se débarrasser de tant d'éléments intellectualistes dans le débat sans trop faire oublier la note essentielle : *religion du sentiment*. Que de « digressions ingrates sur la sensation et le jugement, sur la matière et l'organisation de la vie, sur la nécessité et la liberté » (83), auxquelles Rousseau ne pouvait se soustraire. De la sorte, la partie négative de la profession de foi semble souvent noyée en quelque sorte la partie constructive, si simple, si vite dite : *On sent Dieu* (2). Malgré cette incohérence, cependant, et ces malproportions, la *Profes-*

(1) Il faut penser aussi que c'est affaire personnelle pour Rousseau de s'affranchir de l'accusation d'être du bord des « philosophes », ayant eu avec ceux-ci des rapports d'amitié durant plusieurs années.

(2) Voir, par exemple, sa longue et un peu lourde réfutation du livre *De l'Esprit*.

sion de foi, affirme Masson, reste « un manifeste sentimental » (84), c'est-à-dire antirationaliste.

La dissociation d'avec les « philosophes » contemporains n'était d'ailleurs qu'affaire de contingence. Masson soutient que Rousseau se séparent d'avec *tout* intellectualisme. Rousseau lui-même, il est vrai, en appelle à Descartes ; mais il y a tout un monde entre l'acquiescement intellectuel de celui-ci et l'acquiescement sentimental de celui-là à une idée. Pour Descartes il s'agit de trouver la vérité philosophique ; à Rousseau celle-ci est indifférente et « l'examen porte seulement sur les connaissances qui l'intéressent » plus précisément, qui intéressent *son cœur* ; il décide « d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles son cœur ne pourrait pas refuser son consentement » (87) ; et c'est, dit Masson, « la méthode nouvelle que les Pluche, les Buffier, et tant d'autres *pragmatistes* de la génération antérieure ont élaborée » (87) : l'évidence dont eux, comme Rousseau, se contentent est celle qui donne les certitudes pratiques et les règles de la vie » (88) ; c'est en mêlant les choses « qu'il importe de savoir », à celles « qui ne mènent à rien d'utile pour la pratique » que les philosophes ont tout gâté : « L'homme n'est pas fait pour méditer, mais pour agir » (89). Et justement, ce « scepticisme involontaire » en ce qui regarde la philosophie n'est nullement pénible parce qu'il laisse « intacts les principes de tous nos devoirs » (90), et il faut laisser l'esprit de l'homme ouvert à la certitude bien autrement importante, *du sentiment*. Il y a une Providence qui gouverne le monde ; ceci, dit le vicaire : « Je le vois, ou plutôt je le sens, et cela m'importe à savoir. Mais ce même monde est-il éternel ou créé ? Y a-t-il un principe du monde ? Y en a-t-il deux ou plusieurs et quelle est leur nature ? Je n'en sais rien et que m'importe ? » Ou par ailleurs : « Les bêtes ont-elles une âme ? Comment se justifie la liberté ? Y a-t-il des châtiments pour les méchants et seront-ils éternels ? La révélation est-elle un supplément ou une perversion de la religion naturelle ? », autant encore de questions indifférentes, purement philosophiques ; elles n'entament pas le sentiment religieux de Dieu.

Maintenant Masson ne nie pas, certes, que Rousseau ayant combattu les arguments rationalistes des « philosophes » use lui-même d'arguments rationalistes contre beaucoup de dogmes chrétiens : « Il s'en faut, dit-il même loyalement, que le vicaire tienne la balance égale entre « l'Inspiré » et le « Raisonneur » (93) ; Rousseau s'abandonne par moments à une vraie « griserie de raison », et à

tel point qu'on ne peut contester à Voltaire le droit de considérer comme très « voltairienne » un gros morceau de la *Profession de foi* du Vicaire : « Toute la seconde partie s'inspire de ce rationalisme-là (94, 105, etc.) (1). Et cependant, quand Rousseau arrivera à la conclusion, nous verrons — dit Masson — que le vicaire « ne se contentera pas seulement de reprendre ses dénonciations des ravages faits dans la société par les philosophistes athées, mais qu'il osera exalter le fanatisme et ses bienfaits » (94) ; et pour absoudre la Providence de la souffrance humaine, le vicaire osera justifier Dieu contre les attaques de ces « philosophistes ». Ce sont peut-être, avoue Masson, des inconséquences — et il y en a d'autres — mais elles montrent bien le vrai esprit de la Profession, qui est antirationaliste : « Malgré les sursauts d'un rationalisme d'autant plus âpre qu'il est plus intermittent, l'ensemble de la méthode reste bien sentimental » (95).

Et la bonne foi de Rousseau est indiscutable ; c'est bien elle qui « l'arrache à la tyrannie de l'autorité et aux contraintes du dogme en l'affranchissant par la raison. Et pour finir, c'est bien l'individu seul, dans toute l'intégrité de sa nature et dans toute la liberté de ses sentiments qui reste l'arbitre de sa foi, c'est-à-dire de ce qui est nécessaire pour vivre » (96). Très loin vont certaines paroles de Rousseau ; en ce qui concerne par exemple la Révélation : « Si j'étais meilleur raisonneur — dit le vicaire, ou mieux instruit, peut-être sentirais-je sa vérité, son utilité pour ceux qui ont le bonheur de la reconnaître. D'ailleurs je vous assure que la sainteté de l'Evangile est un argument qui parle à mon cœur, et auquel je n'ai rien à répondre » (107).

Masson conclut : « Ainsi, la lourde machine de guerre qu'il a mise en mouvement contre toute révélation semble avoir joué à faux et demeurer impuissante contre la révélation chrétienne... Après avoir réclamé du croyant la critique des livres sacrés, il la déclare inutile... L'Evangile n'est point *l'ouvrage des hommes*... Si la vie et la mort de Platon sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu » (107-108) ; au contraire « l'indifférence de la philosophie, c'est la tranquillité de la mort » (110). Masson, en comparant les manuscrits de l'*Emile*, a pu faire d'ailleurs une constatation intéressante, à savoir que si Rousseau avait souvent ajouté des passages

(1) Voir à ce sujet l'article de M. Bernard Bouvier, *Annales J.-J. R.*, 1905, p. 272-284, sur les « Notes inédites de Voltaire sur la *Profession de foi du vicaire savoyard* ». L'une de ces notes est ainsi conçue : « Tout ce discours se trouve mot à mot dans le *Poème de la religion naturelle* et *L'Epître à Uranie*. »

contre les rationalistes, il retranchait en même temps certaines paroles satiriques à l'égard des dévots : « Tout cet ensemble de retouches nous fait comprendre que le vicaire savoyard est resté beaucoup plus chrétien, je ne dis pas qu'il le croit lui-même, mais qu'on serait tenté de le croire » (110-111). Et l'*Amen* de la fin, cet *Amen* « que Rousseau a voulu maintenir et qu'il a rétabli sur son exemplaire, est bien le dernier mot qui convienne à ce discours, ou plutôt à ce sermon. On pourrait même se demander s'il n'est pas resté chez ce prêtre quelque chose du catholicisme dont il est officiellement le ministre » (111). Rousseau fait l'éloge du protestantisme : c'est « piquant », dit Masson, mais : « à tout prendre, il reste catholique par l'attitude grave, émue, sacerdotale, sinon croyante » (112).

* * *

Tout ceci est très pénétrant, très ingénieux, mais n'est pas suffisant pour nous faire accepter l'interprétation de Masson, à savoir que le Rousseau sentimental a évincé le Rousseau intellectuel ou rationaliste.

Masson a beau citer la lettre à Voltaire, du 18 août 1756 (antérieure de cinq ans du reste à la *Profession de foi* publiée) : « Ni le pour ni le contre ne me paraissent démontrés sur ce point par les seules lumières de la raison... Les objections de part et d'autre sont toujours insolubles... et pourtant je crois en Dieu tout aussi fortement que je crois une autre vérité... Quand ma raison flotte, ma foi ne peut rester longtemps en suspens et se détermine sans elle ; et qu'enfin mille sujets de préférence m'attirent du côté le plus consolant et joignent le poids de l'espérance à l'équilibre de la raison » (14). Il a beau souligner, dans la *Profession de foi*, son « allure de chant triomphal » et qu' « à lire ces pages heureuses et fières, on sent que celui qui vient de trouver la certitude a rudelement bataillé pour la conquérir » (12) ; il a beau expliquer que tant de « lyrisme » a disparu dans les dernières rédactions, étouffé par le besoin de réfutation de l'adversaire, et qu'il n'y a que de faibles restes de « l'espèce d'ivresse qui exaltait Jean-Jacques » (15) ; il a beau démontrer de façon irréfutable que jusqu'à la dernière rédaction Rousseau a encore ajouté telle attaque contre les « philosophes » et retranché tel sarcasme contre les dévots... tout cela n'est pas négligeable, mais pas concluant non plus. Le fait demeure que la voix de la raison n'a pas cessé de se faire entendre, et que pour une attaque contre les « philosophes » qui

était ajoutée, il en demeurait *cent* contre les « dévots » ; et que Rousseau a bien voulu qu'il en fût ainsi puisque tel il a publié son ouvrage et qu'apparemment s'il l'a voulu, c'est que se passer de la raison lui apparaissait à lui-même si « difficile ». Et non seulement Rousseau a écrit dans la *Profession de foi* : « Les plus grandes idées de la Divinité nous viennent par la raison seule. » (II, 267) ; mais cette *Profession de foi* s'appuie en effet sur la raison : Dieu existe — la *raison* ne connaît pas un monde sans cause ; c'est un premier dogme. Dieu est intelligent — la *raison* ne connaît pas une cause créatrice *arbitraire* qui eût créé tant d'ordre et de régularité ; c'est un deuxième dogme. Dieu est juste — la *raison* ne connaît pas un Dieu intelligent qui veuille l'injustice, etc.

Mais, même quand il discute religion sentimentale, Rousseau invoque clairement la raison. Masson cherche à établir une distinction subtile entre diverses façons d'en appeler à la raison. Par exemple, dit-il (106), à la différence de Voltaire qui invoque la raison raisonnante pour discuter la Providence, Rousseau invoque, lui, la raison du cœur, et quand Rousseau rejette le dogme soi-disant révélé selon lequel sont condamnés même ceux qui ont vécu avant le christianisme et qui n'ont donc pas eu l'occasion d'accepter ou de refuser l'Evangile, il le fait en en appelant à la raison du cœur : « Toute hypothèse sur Dieu est intolérable qui le suppose injuste et qui réclame de notre esprit comme de nos lois le dogme cruel de l'intolérance. » Masson, cependant, devrait bien reconnaître que la raison est la raison ; supposer qu'en effet Rousseau soit arrivé par le sentiment, et pas par des arguments rationnels, à la croyance au Dieu juste — ce qui n'est pas le cas du tout, Rousseau considérant que l'intelligence divine entraîne *logiquement* la bonté divine (II, 248), — le rejet du dogme de la condamnation des hommes qui n'ont pas *pu* être chrétiens est, lui bien certainement, un argument rationnel, à savoir : Dieu est juste, *donc* Dieu ne peut condamner aux peines éternelles des innocents, et dès lors, si Rousseau ne récuse pas la raison pour établir au moins certaines parties de son *credo*, pourquoi limiter arbitrairement la confiance en la raison ici et non pas là ?

Il faut aller plus loin. L'argumentation de Masson sent nettement le subterfuge quand il ne parle que de *scepticisme* de Rousseau à l'endroit de dogmes indifférents, tandis qu'il exalte la *certitude sentimentale* en face des croyances fondamentales. Les dogmes donnés comme « révélés » par les prêtres, et qu'il cite comme « indifférents » aux yeux de Rousseau, le sont en effet peut-être.

(Le monde est-il créé ou éternel ? y a-t-il un principe unique des choses ou plusieurs ? et quelle en est la nature ? les bêtes ont-elles une âme ? comment se justifie la liberté ? y a-t-il des châtiments pour les méchants ?) Mais, même si ces dogmes particuliers le sont, et d'autres encore, *tous* les dogmes auxquels le théologiens attachent l'épithète, le sont-ils ? Certainement non. Rousseau a affirmé maintes fois que des dogmes imposés aux fidèles comme « révélés » ont rendu les hommes méchants, les ont « pervertis » ; et c'est le point où il s'est même trouvé en plein accord avec Voltaire, comme Masson le reconnaît. Il y a donc des cas où Rousseau ne sera, à l'égard des dogmes, ni « respectueux » croyant, ni « indifférent », mais réprobateur. Et Masson, qui le sait ailleurs, ne peut l'ignorer ici.

Du reste, même s'il n'y avait pas cela, et qu'il y eût à choisir seulement entre dogmes révélés respectables et dogmes révélés indifférents, le critère du *sentiment* que Masson prêtera à Rousseau nous paie de mots ; car enfin, il est trop commode de dire que le sentiment inspire un « scepticisme indifférent » quand il s'agit de doctrines non chrétiennes (ou qui à Rousseau paraissent secondaires), et un « doute respectueux » envers des doctrines considérées par l'Eglise comme essentielles. Il est certain d'ailleurs que le *sentiment* tout court est vague, et que Rousseau aurait dû lui-même préciser ; mais ne peut-on pas, d'après les contextes, spécifier ? On le peut. Rousseau n'est pas du tout dirigé dans son choix par le critère ecclésiastique, même quand il s'agit de dogmes fondamentaux ; le vrai critère qui détermine son acceptation ou son rejet, nous le connaissons fort bien : c'est *l'utile*, et l'utile tel qu'il le conçoit — parfois en accord et plus souvent pas en accord avec le dogme catholique — c'est l'utile au bonheur de l'homme dans la vie présente. Selon lui, l'homme livré uniquement à ses propres forces ne suivra pas la conduite qui lui assurera un bonheur vrai et durable ; il a besoin du frein ou du secours d'une religion. Et qui plus est, la raison suffit à formuler les dogmes de cette religion, les dogmes auxquels un homme doit adhérer en sorte d'assurer aux autres et à lui-même la réalisation du bonheur dans la mesure du possible. L'énoncé le plus concis de ces dogmes se trouve dans le fameux chapitre VIII de la quatrième partie du *Contrat social* : « La religion civile » (1).

(1) C'est ce groupe de dogmes dont il s'agit quand on parle de la « religion naturelle » de Rousseau. La difficulté est que Rousseau associe à cette religion natu-

* *

Masson n'a pas voulu seulement — pour jeter un pont entre la pensée de Rousseau et le catholicisme — montrer que Rousseau était sans attaches avec les « philosophes », mais il a voulu aussi, avons-nous dit, dissocier Rousseau d'avec le protestantisme.

A vrai dire, cette seconde entreprise était moins commode encore que la première, les textes de Rousseau plus difficiles à manier pour arriver au but. Une fois de plus nous admirons la dextérité du jeune disciple de Brunetière, car c'est ici la doctrine même de Rousseau qui est généralement considérée comme essentiellement protestante, que Masson s'ingénie à interpréter catholiquement.

S'il était en effet une idée bien acceptée, c'était que les protestants avaient fait au nom de la conscience individuelle leur attaque contre le catholicisme ; cette conscience était substituée à la tradition catholique d'autorité impersonnelle dans l'acceptation ou le rejet des dogmes et dans la conduite de la vie. Masson ignore aujourd'hui cette opposition entièrement ; il trouve bien naturel que le fidèle ait quelquefois peine à s'accommoder de telle croyance du catéchisme, et la persuasion seule doit venir à bout de la résistance, si résistance il y a ; l'attachement aux dogmes sans l'assentiment de la conscience est sans valeur. Or, écrit triomphalement Masson, justement « la première découverte de Jean-Jacques est celle de la conscience. Elle ne conditionne pas seulement toutes les autres, *elle peut y suppléer* » (97) ; c'est la conscience qui fournit au chrétien « *un guide assuré à travers le labyrinthe des erreurs humaines* ». Vraiment, Masson le catholique nous déconcerte quand, loin de s'effrayer en voyant Rousseau emboîter le pas à Luther, Zwingli et Calvin, il l'applaudit au contraire. C'est, dit-il, dans cette « bataille » où la « conscience » triomphe, le christianisme qui est en jeu : « C'est la grandeur, la souveraineté et l'indépendance de l'homme comme aussi la puissance de Dieu et sa bonté » (99), que proclame la *conscience* ; cette impatience d'intermédiaires entre Dieu et l'homme, c'est le bel « élan d'une âme vers son Dieu » (117). Du cri si protestant du vicaire :

elle qui est vraiment à base rationnelle, tout un appareil de religion sentimentale d'un caractère tout à fait étranger. Nous soulignerons cette démonstration importante dans un ouvrage prochain. Il suffit de la signaler ici, car elle est assez claire à qui réfléchit au problème.

« Que d'hommes entre Dieu et moi ! », Masson n'est donc nullement scandalisé puisque de tels mots trahissent simplement la ferveur d'une âme qui sent Dieu, qui le veut, mais par elle-même et pour elle-même, sans intermédiaire ni discipline : « Dieu n'a-t-il pas tout dit à ses yeux, à sa conscience, à son jugement ? » (119) (1).

Parfois, en sourdine, on entend : c'est une illusion sans doute que de prétendre se passer de révélation ; mais le même refrain se fait entendre : cette « ferveur théiste » signifie une soif extraordinaire, vraie et sincère des vérités de la religion ; c'est « la tendresse pour l'Evangile » même qui fait écarter par Rousseau les intermédiaires de la révélation et du prêtre.

Enfin, ose même hasarder Masson, après la *Profession de foi*, la pensée de Rousseau a continué à se développer dans le même esprit, voir par exemple, le chapitre qui expose le « commentaire pratique » de la *Profession de foi*, à savoir la « Communion de Môtiers », et « l'extrême douceur » qu'y trouve Jean-Jacques. Il est vrai qu'il communie dans un temple protestant, et cela, c'est « une manifestation illogique, mais sincère » (p. 298-299) ; et faut-il oublier que Rousseau répond aux « inquiétudes » du jeune Saint-Brisson en lui disant de rester catholique ?

Pas plus que le Rousseau anti-intellectualiste, nous ne pouvons accepter le Rousseau anti-protestant. Masson est *trop* habile. On sent l'embarras sous le dialecticien émérite, par exemple dans cette « manifestation illogique, mais sincère » ; c'est à la fois trop subtil et trop facile. Et que dire quand Masson, ayant bien reconnu que Rousseau avait caractérisé le protestantisme comme plus satisfaisant que le catholicisme (car celui-là « contente mieux la raison », II, 112), il recourt à cet argument fragile qu'il paraît « piquant » à Rousseau de mettre l'éloge du protestantisme dans la bouche d'un vicaire catholique. Cependant partout et toujours, et à la même page quelques lignes plus bas, Masson avait relevé et souligné « l'attitude grave, émue, sacerdotale » de Rousseau. Cela ne rime pas avec des arguments « piquants ».

Et il faudrait tenir compte, tout de même un peu plus que ne

(1) Il y a ici évidemment un rapport très intime entre l'interprétation de la *Profession de foi* par Masson, et l'interprétation du *Contrat social* par Cochin, dans la *Revue de Paris* du 1^{er} février 1920. (« Immanence bergsonienne » et « mystique ».) Voir à la fin de cette étude.

le fait Masson, des déclarations de Rousseau lui-même. Outre la lettre de celui-ci à Moulton, du 12 décembre 1761 (qui nous fournit l'épigraphe de cette étude), on pourra relire aussi, par exemple, la lettre écrite à M. de Malesherbes, en février 1761, au sujet des retranchements demandés pour extirper l'esprit protestant de la *Nouvelle Héloïse*. Ce sont des pages vigoureuses, et d'un beau courage :

« Je n'imaginais point, dit l'auteur de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, qu'un roman genevois dût être approuvé en Sorbonne ; et comme je n'ai point désiré qu'il fût imprimé en France, rien ne m'oblige à souscrire aux conditions sans lesquelles il n'y peut être imprimé. Je remarquerai seulement que ces retranchements sont faits avec une telle vigueur qu'il ne reste rien dans tout le livre en fait de doctrine que le plus superstitieux catholique ne pût avouer. Il s'en faut bien que les romans de l'abbé Prévost, surtout le *Cleveland*, soient traités avec tant de sévérité. Or il me paraît assez bizarre qu'un prêtre catholique puisse, dans ses romans, faire parler des protestants selon leurs idées, plus librement qu'un protestant dans les siens... Je remercie très humblement M. de Malesherbes de sa bonne volonté ; mais je ne sais ni ne veux apprendre comment il faut accommoder un livre pour le mettre en état d'être imprimé à Paris. » (*Corresp. Gén.* n° 1030, tome VI, p. 59-60).

* * *

Masson aurait été moins loin du vrai s'il en était resté à ce qu'il avait affirmé d'abord (vol. I, p. 249) que la « théologie du cœur » chez Rousseau — et du reste chez les prédecesseurs de Rousseau — « détermine un mouvement de religiosité et même de sympathie chrétienne ». Il outrepasse la vérité déjà quand il ajoute : « (un mouvement) qui n'aboutira pas encore à un christianisme sans réserve ; il viendra s'arrêter à mi-chemin dans un compromis paradoxal dont le génie de Rousseau semblera faire un instant comme une religion nouvelle » (249). Le « pas encore » se rapporte à Chateaubriand. « L'œuvre de restauration religieuse, qu'avait commencée Rousseau, s'achève sous le pontificat de Chateaubriand et au profit de ce dernier » (I, VIII) ; or, il s'agit de savoir si le développement logique de Rousseau est nécessairement chez Chateaubriand. Nous ne le croyons pas. Une étude attentive force de constater que si la « religiosité » de Rousseau, qui « créa pour un instant comme une religion nouvelle », a existé en

effet, et a souvent en effet ouvert la porte au retour de croyances religieuses même chez des intellectuels qui avaient tout rejeté ; en ce qui concerne Rousseau en tous cas, cette religiosité s'était développée, dans le sens d'un rationalisme fort sec, auquel le sentiment religieux émotionnel n'apportait que comme un parfum esthétique, et en somme plutôt trompeur. Cette démonstration ne peut être faite ici, mais même si nous nous trompions absolument, il demeure certain que par elle-même, naturellement, la religion sentimentale ne conduit nulle part spécialement, pas plus au dogme catholique qu'ailleurs. On ne saurait donc la considérer comme partie intégrante du dogme catholique plus que de tout autre dogme.

L'impression bien nette qui ressort de tout ceci c'est que, s'il ne s'était pas agi de prosélytisme, et plus précisément en somme d'enlever aux camps ennemis un dialecticien redoutable pour s'en faire un allié, on ne se fût pas tant soucié de Rousseau.

II

Le mouvement suggéré par Brunetière, et lancé avec tant de maîtrise par Masson, allait être continué. Une œuvre d'apologétique n'est pas tant liée par les faits que par le but à atteindre; et c'était en accentuant l'élément sentimental de la *Profession de foi du vicaire savoyard* aux dépens de l'élément rationnel que Masson s'était autorisé pour accaparer au profit de l'Eglise le prestige formidable attaché au nom de Rousseau. La même tactique servira encore à d'autres « combattants » (c'est le titre choisi par Brunetière); elle est du reste excellente, puisqu'il n'y a pas à nier que tous les deux éléments — sentiment et raison — se trouvent dans la *Profession de foi*. Sans doute il paraît évident que, seul, l'élément rationnel peut être considéré comme faisant partie organique de la pensée morale, sociale et politique de Rousseau. Mais comment empêcher ceux qui voudraient se servir de Rousseau dans ce but des apologètes catholiques d'en appeler à des *textes* de Rousseau..., alors que Rousseau n'a pas lui-même écarté cette note sentimentale étrangère (1) ?

Et donc, voici que paraît, depuis 1923, environ dix ans après les volumes de Masson, un autre ouvrage de grande envergure: *L'Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, par l'abbé Henri Bremond (Bloud et Gay). Six volumes sont parus, et le nombre total ne peut être prévu; il ira certes dans les quinze ou vingt. Les mêmes efforts s'y accusent que chez Masson pour rapprocher deux pensées qui avaient été considérées jusqu'ici comme hostiles; avec cette différence, cependant, que le travail est opéré en sens inverse. C'est-à-dire que, comme Masson s'était efforcé de pousser doucement Rousseau du côté de la doctrine catholique, l'abbé Bremond, lui, va pousser doucement la pensée catholique du côté de Rousseau.

Il convient cependant d'être ici très précis pour ne pas nous

(1) La cause en est, que Rousseau n'est pas arrivé à pousser jusqu'au bout le développement systématique de sa pensée fondamentale et qu'il a laissé ainsi, inconsciemment, subsister ces éléments étrangers de la *Profession de foi*.

exposer à la critique. L'abbé semble, à première vue, assez indifférent à l'endroit de Rousseau. Mais ce n'est là qu'une apparence, car s'il ne parle guère de Rousseau, il parle souvent de romantisme. Et l'on sait bien que, à tort ou à raison —, plutôt à tort du reste, selon nous, — la postérité, surtout depuis vingt ans, confond romantisme et rousseauisme, adoptant le cri de Lasserre : « Rien dans le romantisme qui ne soit dans Rousseau, et rien dans Rousseau qui ne soit romantique. » (*Le Romantisme*, 1917.) De sorte que loin de penser qu'en passant de Masson à Bremond nous nous éloignons de notre sujet, il faut plutôt dire que simplement celui-ci est saisi dans un sens plus large, et que Bremond en accaparant le romantisme au profit du catholicisme, accapare nécessairement, du même coup le rousseauisme, sinon Rousseau. Ceci dit, nous constatons que l'abbé Bremond, dès les premières pages de son volume I (p. 4), tient à signaler l'existence de rapports entre la forme de la foi catholique qui lui paraît profonde — et qui a revêtu alors la forme de ce qu'il appelle l'humanisme dévot — et le romantisme tel que celui-ci est défini par exemple dans l'œuvre de Seillière ; et tout en écrivant une histoire du sentiment religieux au XVII^e siècle, il reviendra à ce rapprochement lorsque l'occasion se présentera. Mais justement il y aura cette différence essentielle : tandis que Seillière ne pouvait trouver des mots assez sévères et assez violents pour flétrir l'esprit du romantisme, Bremond s'exprimera en un sens tout opposé. Romantisme, rousseauisme, dit-on, n'est-ce pas individualisme et anarchie ? Ne nous frappons pas, répond l'abbé en souriant : « *Individualiste...* J'aime peu ce mot que je n'arrive pas à comprendre, mais je sais que l'humaniste ou le romantique, frondeur à ses heures, est au fond un ami de l'ordre, un conservateur. » (I, 4.)

Rappelons en passant que dans d'autres écrits l'abbé Bremond adopte la même attitude avec peut-être même moins de réserve ; ainsi dans un volume d'essais avec le titre significatif « *Pour le Romantisme* » (Bloud et Gay, 1923). Ces quelques lignes de l'avant-propos suffiront à en indiquer l'esprit. « J'avoue du reste à ma honte que cette hydre [du romantisme] m'a tout l'air du loup-garou. Ou bien, si elle naquit jamais, ce dut être dans un jardin, plus antique de quatre mille ans que les Charmettes. Libre à chacun d'appeler romantisme ce que nous appelions jadis péché originel, mais à ce jeu, qu'on laisse donc tranquille le pauvre Jean-Jacques, pour ne plus harceler que le vieil Adam. Il me plaît infiniment que M. Seillière rapproche jusqu'à les confondre romantisme et mys-

ticisme... Je bénirais plutôt la commune excellence qui les rend très bienfaisants l'un et l'autre, romantisme et mysticisme prenant également leur origine aux sources profondes de notre être, dans cette région mystérieuse où s'allume la *docte et sainte ivresse* du poète, et où la nature s'offre à la grâce qui déjà l'a prévenue et qui la prépare à la rencontre de Dieu. » (XXI) (1).

* * *

En somme, quel est l'état d'esprit qui apparaît entre les lignes de ces gros volumes ? Le voici :

Bremond a l'idée, comme l'avaient eue Brunetière et puis Masson, que si on profitait du discrédit des théories réalistes et naturalistes d'une part et du déterminisme scientifique sur lesquelles elles s'appuient d'autre part, on pourrait essayer de jeter un pont entre le catholicisme traditionnel et le monde moderne. Il s'était avisé — comme tant d'autres — d'une recrudescence de l'esprit dit romantique, sous les formes successives les plus diverses (symbolisme, huysmanisme, spiritualisme de Maeterlinck, rostandisme, pragmatisme et bergsonisme), et de ce fait que d'ailleurs les aspirations individualistes aiguës, loin d'aller en s'émoignant (comme on aurait pu s'y attendre peut-être après une période d'exaltation) persistaient, et même étaient allées plutôt en s'accentuant. Mais les philosophes et les critiques — le plus grand nombre d'entre ceux-ci et les plus influents — s'étaient tournés délibérément contre ce romantisme renaisant, le considérant comme le vieil ennemi qui réapparaissait — fauteur de philistinisme, de dangereuses idiosyn-

(1) Il faudrait peut-être ajouter que, dans son grand ouvrage, au moins dans les volumes publiés jusqu'ici, Bremond avait montré une singulière réserve toutes les fois qu'il eut l'occasion de mentionner Rousseau directement. Quand il faisait allusion au romantisme il se servait plutôt des noms de Bernardin de Saint-Pierre ou de Chateaubriand ; c'est à ce point qu'on se demandait ce qu'il ferait quand il arriverait au XVIII^e siècle et qu'il devrait prendre position. Certaines de ses paroles font penser qu'il réduira Rousseau à la partie congrue (par ex. vol. IV, 565 s.), certaines feraien même prévoir une attitude hostile. Ainsi le sous-titre de son chapitre III, p. 3, contient ces mots : « *Obsession janséniste ou rousseauiste. La grâce conçue comme un divin plaisir...* » Il relègue donc ici Rousseau dans une classe de penseurs qu'il combat avec vigueur, une classe de *faux* mystiques contre lesquels il s'élève, « persuadé que jamais les mystiques n'ont voulu exalter la sensibilité aux dépens de l'intelligence ». On est un peu embarrassé, car on entrevoit bien que l'abbé veut ici distinguer entre un mysticisme de sentimentalité et un mysticisme de sensibilité, mais sans qu'on voie aucun critère pour les distinguer. Attendons. Peut-être a-t-il simplement crain de choquer les préjugés contre Rousseau ; mais les circonstances peuvent changer jusqu'au moment où il aura à discuter Rousseau, de sorte qu'une opinion publique suffisamment préparée lui permettrait d'emboîter le pas à Masson. Peut-être aussi n'était-il simplement pas au clair avec lui-même : les citations que nous venons d'emprunter à *Pour le Romantisme* n'en sont-elles pas un indice ?

crasies, de folies collectives — et dont on avait eu tant de mal à se débarrasser ; tantôt on le ridiculisait, ce revenant, tantôt on le conspuait, tantôt on l'injurait quand on s'apercevait qu'il ne faisait nullement mine de disparaître. L'originalité de Bremond au contraire fut de voir dans cette réaffirmation du moi romantique et sentimental qui se dressait contre la philosophie naturaliste à la mode, une aspiration à une vie réelle et intense, à un besoin de délivrance que l'Eglise pouvait peut-être satisfaire.

Ce serait à certaines conditions cependant. Car si les hommes avaient abandonné pour d'autres idées le christianisme traditionnel, c'est que celui-ci n'avait pas satisfait, lui d'abord ; et que si on voulait y revenir maintenant, trouvant non acceptables aussi les idées qu'on y avait substituées, il fallait qu'il fût auparavant débarrassé — au moins dans l'esprit des hommes — des éléments qui l'avaient fait repousser si profondément pendant deux siècles.

Les pierres d'achoppement avaient été deux surtout : 1^o le dogmatisme, se manifestant par l'intolérance ; 2^o l'idée que la nature même de l'homme est mauvaise (c'est-à-dire que l'homme était à la merci seulement d'instincts bas), qui entraînait à sa suite une philosophie sans joie, voire sombre et ascétique. Ce second point était d'autant plus à considérer que le néo-romantisme duquel on cherchait à se rapprocher différait en un point essentiel du romantisme classique, si on peut ainsi parler ; c'est-à-dire qu'il s'était allégé, surtout dans ses formes les plus récentes, de l'élément traditionnel de la mélancolie ; c'est-à-dire que ce néo-romantisme signifiait l'aspiration à la vie personnelle, à l'activité, à la joie, et bien spécialement répudiation de ce pessimisme qui avait été associé avec la philosophie du réalisme et du déterminisme scientifique.

Or, à y regarder de près, il se trouvait que les deux grandes raisons qui avaient fait rejeter le christianisme traditionnel, étaient celles encore qui avaient fait rejeter l'évangile moderne de la science et des théories naturalistes qui s'en réclamaient depuis une quarantaine d'années.

En effet, qu'est-ce qui avait remplacé le dogmatisme dur des théologiens, ce dogmatisme qui avait amené aux révoltantes persécutions et au scandale de l'inquisition ? Réponse : un doctrinarisme pour le moins aussi rigide que celui des docteurs de l'Eglise, un doctrinarisme ligotant la pensée dans un réseau de formules dites scientifiques et dont s'impatientait l'intuition créatrice de l'esprit.

Sans doute on ne brûlait personne au nom de la science moderne (simple changement d'habitudes), mais on affirmait sans indulgence : *Hors de la science point de salut*.

Et qu'avait-on substitué d'autre part aux théories désespérantes du péché originel, de ce fatalisme du christianisme de saint Paul, de saint Augustin, de Calvin, de Jansénius, de Jonathan Edwards, dont la conclusion était l'agonie de l'impuissance ou le dogme repoussant de la prédestination ? Réponse : un fatalisme encore plus désespérant puisque pas même quelques élus n'échappaient aux griffes tragiques du déterminisme scientifique.

Et donc, nous voici bien forcés d'admettre qu'en somme, en face des aspirations émancipatrices et romantiques du xx^e siècle, la situation de l'évangile de la science était plus compromise que celle de la doctrine ecclésiastique ; le terme même d'*agnosticisme* est un aveu de la faillite finale. On connaît des rapports de lois entre phénomènes, mais ni le *comment* ni le *pourquoi* du monde et de la vie ; et qui oserait dire qu'ils nous sont indifférents ? La métaphysique chrétienne, au contraire, échappait par définition (étant une métaphysique) à toute contrainte absolue au nom des sciences naturelles, physiques ou psychiques, et, qui plus est, n'était liée en matière métaphysique que vis-à-vis d'elle-même : se fût-elle déclarée infaillible, l'Eglise avait encore le droit de se rétracter en ce point et de changer de doctrines ou de docteurs.

Dans ces conditions le débat pouvait être repris du point de vue catholique : *Le christianisme est-il nécessairement dogmatique, et le christianisme est-il nécessairement sombre et ascétique ?*

Eh bien, Bremond répond *non* aux deux questions. De fait, il va prouver que le non-dogmatisme est de l'essence du christianisme le plus vrai, et qu'il en est de même de la joie de vivre. Et pourquoi, quand on est en si bon chemin, ne pas le dire : tout ce qui est dogmatisme n'est pas chrétien, tout ce qui est tristesse n'est pas chrétien. *L'Histoire du sentiment religieux depuis la fin des guerres de religion* devra prouver que le catholicisme, tel qu'il se trouve exprimé et vécu par les profondes personnalités catholiques du passé, loin d'être en opposition avec l'esprit romantique du temps présent (comme l'avaient affirmé les Bourget, les Seillière, les Carrère, les Maritain), en est lui-même une des plus réelles expressions, la plus belle, la plus humaine.

Et d'abord, il faut écarter ce dogmatisme religieux, si peu en harmonie avec l'esprit du xx^e siècle.

• Lorsqu'on évoque la pensée chrétienne au cours des siècles, dit Bremond, on s'arrête toujours devant des noms qui sont grands sans doute, mais qui sont souvent ceux de chrétiens ayant vécu durant quelque période de crise. Naturellement les soucis des luttes à soutenir chassent le sentiment charmant de l'abandon de son âme à un Dieu d'amour, et dès lors ces hommes étaient mal en posture pour réfléchir la vie chrétienne normale et vraie, profonde et douce : « On se laisse absorber et étourdir par le fracas des grandes batailles » (I, 16). Ces grands docteurs, lutteurs graves et sévères, effarouchent. Par exemple, qu'on ne nous parle pas de Calvin : « Helléniste distingué, grand écrivain, Calvin nous humilie et nous accable ; il désespère de nous ; il n'est donc pas humaniste » (I, 11). Qu'on ne nous parle pas des occanistes, ou des jansénistes, ou des autres joûteurs, qui, « de la doctrine fondamentale » du christianisme, c'est-à-dire « de la gratitude du salut, de la nécessité du don divin laquelle nous fait enfants de Dieu, veulent tirer des conséquences inacceptables, concevant de la façon la plus dure les droits de Dieu, les principes de la morale, la misère de l'homme déchu » (I, 13). Qu'on ne nous parle pas de Bossuet tonnant contre les dissidents du XVII^e siècle, et dont l'éloquence va jusqu'à la dureté. Là n'est pas la vie chrétienne (1). Philotée, c'est-à-dire l'âme chrétienne, n'aurait pas compris Pic de la Mirandole, ni Sadolet, ni Molina ; elle pourra comprendre François de Sales (17). C'est que le rapport de l'homme avec Dieu est de nature mystique, non théologique ; ce à quoi Philotée a droit, c'est cet « humanisme dévot d'un François de Sales, lequel humanisme appliqué aux besoins de la vie intérieure met à la portée de tous et les principes et l'esprit de l'humanisme chrétien ».

Mais il faut écarter bien plus ce christianisme austère et sévère que ses adversaires se plaisent à peindre pour mieux le desservir auprès des hommes. La doctrine chrétienne est douce au contraire, de « douceur salésienne ». Et si Bremond appuie sur cette affirmation bien plus encore que sur celle du mysticisme a-dogmatique, c'est qu'elle est autrement importante aujourd'hui au point de vue pratique. Il semblerait parfois, il est vrai, que l'exposé historique de Bremond ne répond pas toujours à ces demandes exaltées et peut être indiscrètes. Mais qu'on ne s'y méprenne pas ; c'est que Bremond est bien obligé de prévenir l'accusation d'avoir en quel-

(1) Masson aussi attaque Bossuet. Cf. *loc. cit.*, I, 255.

que sorte façonné une doctrine chrétienne à l'usage du monde ; il doit chercher à éviter qu'on puisse voir dans ce qu'il appelle lui-même son *mysticisme*, une religion dépourvue du sens de la discipline chrétienne, bref, un affaiblissement du véritable esprit traditionnel de l'Eglise... consenti peut-être en vue de gagner des adhérents à un catholicisme sans consistance. Il s'emploie avec un bel entrain à réduire cette appréhension : « Rien qui ressemble en quoi que ce soit aux formes même les plus bénignes de relâchement, dit-il, par exemple en parlant de l'humanisme dévot de saint François de Sales ; ... on ne prend pas assez garde que sous la plume du saint, dévotion est synonyme de perfection, et perfection d'amour pur au sens crucifiant que les plus hauts mystiques donnent à ce mot » (104-105). Non, « ce petit livre caressant [*Philotée ou Introduction à la vie dévote*] ne s'adresse ni ne convient aux âmes douillettes, mais seulement à ceux qui veulent coûte que coûte devenir parfaits » (107). Désirez-vous un exemple concluant, écoutez :

Un jour, — raconte la mère du Changy, biographe de sainte Chantal, — étant à la table de la bienheureuse, il [François de Sales] savait qu'elle avait une naturelle aversion à manger des olives, c'est pourquoi il lui en servit avec la signification de sa volonté qu'elle en mangeât, ce qu'elle fit avec une extrême répugnance. Il lui fit de même une autre fois pour des limaces friquassées (105).

Mais une fois dit ce qui est nécessaire pour se mettre en règle avec l'orthodoxie ecclésiastique, ayant dûment exposé à quel prix exorbitant la doctrine salésienne place ainsi l'entrée au paradis et ayant sans doute convaincu beaucoup de lecteurs que cette doctrine est « foncièrement héroïque » (p. 107), l'abbé reprend de lui-même un langage plus en accord avec sa vraie pensée : « Après vous être imbu de cet « esprit héroïque », il ne faudrait pas, dit-il, en demeurer là seulement, et « tomber dans le paradoxe contraire » ; car il reste vrai « que lorsqu'on veut résumer d'un mot l'originalité de François de Sales, on ne sait plus que s'écrier : « *la douceur, toujours la douceur* » (108).

« C'est suavité envers le prochain, envers Dieu, envers nous-mêmes... La sainte Eglise n'est point aussi rigoureuse que l'on pourrait penser ; si vous avez une sœur malade de la fièvre tierce seulement et qu'un jour de fête son accès dût la prendre pendant la messe, vous pouvez et devez perdre la messe pour demeurer auprès d'elle, bien qu'en la laissant seule, il ne lui en dût arriver point de mal ; car voyez-vous, la charité et la sainte douceur de notre bonne mère l'Eglise sont partout surnageantes » (109).

« L'héroïsme » paraît un peu moins intransigeant aussi quand on lit : « Il importe moins de renverser des obstacles, que de s'en détourner humblement et simplement ; moins de vaincre ses ennemis en bataille rangée que de passer à travers leur rang » (114) ; ou encore « les vertus, il ne faut pas les désirer avec trop d'apréte : n'aimez rien trop je vous supplie, non pas même les vertus que l'on perd quelquefois en les outrepassant » (111). L'abbé se rencontre avec Voltaire et le vers célèbre *la vertu même a ses limites* ; on ne saurait rêver une façon plus sûre de rapprocher le catholicisme d'un monde qui s'en éloigne.

Voyons encore au dernier chapitre du même volume I où l'abbé Bremond raconte la façon dont Jeanne de Chantal fut dirigée en 1610 par François de Sales dans la fondation de l'ordre des Visitationnées, où baignait Mme de Warens : « Cette congrégation, a écrit le fondateur, a été érigée en sorte que nulle grande apréte ne puisse divertir les faibles et les infirmes de s'y ranger pour y vaquer à la perfection du divin amour. » Et « je choisis ce texte, dit l'abbé Bremond, entre des centaines, parce qu'il fixe en deux mots la formule de la visitation : *Nulle grande apréte, vaquer à la perfection du divin amour* » (567).

La disposition spéciale de l'abbé Bremond se retrouve très accusée quand il parle de Port-Royal : tout ce que Port-Royal a de bon, de réellement intéressant, dit-il, c'est ce mysticisme si commun dans toutes les communautés religieuses du XVII^e siècle, et qui n'eût jamais suffi à attirer sur l'ordre l'attention du monde (1). Ce qui a fait à Port-Royal sa grande renommée c'est l'intrusion du jansénisme ; or justement, de ce moment Port-Royal n'est plus le même ; il perdra même ce qu'il a de fécond ; une question de doctrine entraîne la communauté sur une voie fatale, fertile en grand combat, stérile en esprit chrétien. L'excroissance envahit l'organisme tout entier (2).

(1) Port-Royal a-t-il un programme à lui, une manière propre ? Réponse : non. « Le commerce de ces messieurs n'est pas ennuyeux. Rien de trop excitant. C'est un certain naturel, joliment animé, une simplicité facile, élégante et parfois délicate, qui ne bande point l'esprit, qui ne lui présente que des images communes, mais agréables, que des pensées prévues, mais bienfaisantes. Leur prolixité même n'est pas sans charme... Ils côtoient la platitude, ils écrivent comme écrit de leur temps quiconque n'a pas de génie. » Voilà ce qui s'appelle exécuter quelqu'un. Le chapitre finit sur une question : « Si d'aventure et sur des points bien plus importants, on n'aurait pas surfait jusqu'ici l'originalité de Port-Royal ? » (III, 20).

(2) Saint-Cyran est le grand brouillon qui est responsable de cette déviation : « Un malheureux ! Sa vie entière ne fut qu'une longue faillite, rendue plus amère par quelques succès apparents dont il ne se dissimulait pas toujours la vanité désolante. »

Bref, le Port-Royal réel est bon, mais sans aucune originalité; le pseudo-Port-Royal (celui de Saint-Cyran, d'Arnauld, de Nicolle) est détestable, insistant comme il le fait sur des points de doctrine, et présentant un christianisme si rébarbatif, que les mieux disposés en seraient détournés, un christianisme manquant absolument de la douceur du mysticisme chrétien.

Il y a une chose cependant que Bremond ne saurait oublier; c'est que la sévérité et la dureté jansénistes — indépendamment de la question de doctrine de la grâce — ont valu une grande admiration à Port-Royal; et il voudrait donc — à l'adresse de ceux qui seraient séduits par cette grande austérité — persuader qu'au fond elle est plutôt une légende qu'autre chose. Nulle part mieux que dans ces chapitres on ne voit jusqu'où peut aller Bremond dans son enthousiasme d'apôtre. Dès le volume I, il écrivait : « N'en doutez pas, car c'est l'évidence même, la doctrine morale de saint Cyran ou du grand Arnauld est beaucoup moins exigeante que celle de François de Sales ou de Jean Pierre Camus » (I, 390). Il y revient au volume IV. Ces caractères de rigueur *et de nudité chrétienne*, qu'on vante toujours chez les jansénistes, « une autre école et plus ancienne et plus importante et plus sûre les présente exactement... c'est la grande école de M. de Bérulle, du P. de Condrand, de M. Olier [les oratoriens] (25)... Bien avant les *Provinciales* et les écrits du grand Arnauld, ils s'opposent sans fracas, mais avec énergie aux complaisances de certains jésuites (29)... Effacez saint Cyran de l'histoire et rien n'aurait été changé, la vague d'austérité eût existé tout aussi forte » (30-31).

Ce n'est pas tout ; pour discréditer le jansénisme — doctrine du christianisme antiromantique — l'abbé s'abandonne au paradoxe. A l'en croire, on était plus gai à Port-Royal qu'aux réunions chez Ninon de Lenclos.

M. Lavisson l'a fort bien vu : Port-Royal fut un des très rares endroits de la France où des êtres vécurent, ce temps-là, une vie heureuse. Lancelot, qui n'avait presque jamais ri jusque-là, dès qu'il fut à Port-Royal prit sa revanche. Il fallut même que M. de Saint-Cyran le ras-

(IV, 37). Il n'avait que « ce grand air d'austérité qui séduira toujours les femmes » et dans lequel il se complaît d'une manière assez puérile. « Une mère Angélique, une Chantal se rendent à lui d'abord. Les autres s'enfuient, quelques-unes avec le fou-rire (39-40). Et puis quelques pages plus bas : « Il me paraît bien difficile de ne pas reconnaître dans son cas des indices nettement morbides, une hérité psychopathique assez accusée » (50). Et cela continue : Arnauld, c'est le grand champion de la cause fatale et qui avec son *Traité de la fréquente communion* donne à la foi un caractère théologique qui est étranger à la vie chrétienne ; Nicolle, n'est qu'un faible qui réparera certaines « maladresses d'Arnauld », mais qui ne mérite qu'un chapitre intitulé : *Pierre Nicolle ou le Janséniste malgré lui* (418), etc., etc.

surât là-dessus, lui apprenant que le fou-rire avait parfois une origine céleste (248).

Reste cependant Pascal, qu'on ne peut se permettre d'anathématiser ; car il est aussi nécessaire de conserver le prestige de son nom au catholicisme, que de gagner celui de Rousseau. Pascal est donc mis à part. On l'a trop identifié, dit Bremond, avec l'auteur des *Lettres provinciales*. Dans sa vie de piété — pas celle du polémiste — sa vraie pensée n'est pas d'ascétisme, mais de joie. Il faut lire le chapitre sur le Mémorial (1), qui se résume en ceci : tandis que la théorie janséniste de Pascal prêche l'austérité, la tristesse de la vie, au contraire dans sa fameuse prière (qui révèle une vie non atteinte par le jansénisme doctrinal) les mots qui ressortent avant tout sont : *joie, joie, pleurs de joie* (2). Pascal appartient à la vérité catholique, car sa foi n'est pas celle d'une austérité desséchante, mais d'une heureuse exaltation mystique et romantique. « Si Pascal, dit en terminant l'abbé, avait eu le temps de se remettre à ces questions difficiles de la grâce et de la prédestination, on peut croire qu'il aurait fini, tôt ou tard, par donner raison aux adversaires du jansénisme » (409).

Il faudrait encore, pour montrer le charmant esprit tendancieux de l'abbé Bremond dans ses efforts de concilier au catholicisme l'esprit du monde, expliquer son attitude vis-à-vis des jésuites. C'est la même tactique que tout à l'heure, mais jouant cette fois en sens inverse. Autant il a tenu à écarter les jansénistes à cause de la couleur sombre de leur christianisme, autant il souligne le vrai esprit catholique chez leurs adversaires. Ceux-ci ne croient pas l'homme mauvais, au contraire, la nature telle que Dieu l'a faite est bonne ; ils sont aussi humains que les jansénistes — les jansénistes dont parle l'histoire — l'étaient peu. D'autre part il faut tenir compte du préjugé universel contre la morale facile des jésuites, autant que de la réputation de sainteté de Port-Royal. Eh bien, avec autant de juvénile enthousiasme qu'il avait mis à défier la tradition à propos du jansénisme, l'abbé Bremond va défier l'opinion en ce qui concerne les jésuites : « Plus une, plus originale, plus sublime, et vingt fois plus austère, plus dure que celle de Port-Royal, l'école que nous allons étudier (celle du

(1) *La Prière de Pascal*, chap. 1, p. 318 s.

(2) Il y a dans ce chapitre un rapprochement de Pascal et de Calvin qui est des plus suggestifs et des plus intéressants, mais singulièrement aventureux pour le catholicisme de l'abbé Bremond.

jésuite Louis Lallemant, mort en 1735, sans avoir rien écrit) a fait peu de bruit. Les contemporains l'ont à peine soupçonnée. Nul Sainte-Beuve n'a parlé d'elle et pour la plupart des catholiques d'aujourd'hui elle n'est qu'un nom » (V, 15). « On répète, dit encore l'abbé, que la vraie réponse aux *Provinciales*, c'est Bourdaloue. Sans doute, mais ses frères [jésuites] ne l'avaient pas attendu ».

Mais du reste — et c'est ce à quoi il faut toujours revenir — le *principal* est la vie intérieure, et « une vertu solide et pratique ne suffit pas à un ordre et il faut aller jusqu'au mysticisme » (I, ch. 1).

Et le mysticisme — comme saint Paul — se fait tout à tous, il n'exclut aucune chose, pas davantage les plus imprécises des doctrines que d'ailleurs les plus arrêtées et les plus dogmatiques ; sa discipline, s'il y en a, est toujours plutôt intérieure, donc intime et subjective — comme la religiosité de Rousseau.

Le mot « *mysticisme* » une fois lancé, revient avec une persistance étonnante dès les *Notes préliminaires* : quatre fois, page XVIII ; six fois, page XIX ; une fois, page XX ; cinq fois, page XXI et dernière. Il n'est jamais possible au lecteur d'oublier les dispositions religieuses qu'il a pour mission d'évoquer. Au chapitre décrivant le mouvement antérieur même au salésisme, on nous dit déjà, que « les hommes de la contre-réforme prêchèrent unanimement et avant tout le retour à l'*intérieur*, ou pour parler plus clair, la pratique de l'*oraison* » (II, 175). Et puis, page après page, au travers des six volumes parus, résonne cette même note, destinée à rattacher l'esprit néo-romantique à la tradition catholique. Car, naturellement, Bremond réclame ce mysticisme comme le « fait fondamental » du catholicisme *de tous les temps*. La nouveauté qu'il pense apporter dans ses premiers volumes, le paradoxe en quelque sorte de Bremond, consiste en ceci, que jamais le mysticisme — s'il l'osait, il dirait le romantisme — ne fut plus fondamentalement à la base de la vie chrétienne qu'au XVII^e siècle, alors que l'histoire traditionnelle l'y raconte le moins : « Pendant cette période, chez nous en France, dans les deux clergés, dans toutes les congrégations, dans toutes les classes de la société, les mystiques abondent. Tel est le fait capital que l'on n'avait pas encore vu » (XVIII). Bien plus, le mysticisme, au sens propre et sublime de ce mot, a justement alors sa plus splendide éclosion. Le mysticisme est, selon les époques, plus ou moins nettement exprimé, passe et repasse ; et Bremond décrit dans ses trois premiers volumes cette vague la

plus magnifique : 1^o *Montante*, de la fin de la Ligue à la mort de François de Sales, 1622 : « Floraison soudaine » ; 2^o *Vague au haut de la courbe*, de 1621 à l'époque de la majorité de Louis XIV : « Un progrès constant, une diffusion magnifique » ; 3^o *Vague déferlante*, de 1661 à la mort du roi : « Un déclin rapide que rien n'arrêtera plus » (xix) ; d'où les trois volumes : *Invasion mystique*, *Conquête mystique*, *Retraite des mystiques*. Mais une autre vague montera, car le mysticisme chrétien non plus, « rien ne l'arrêtera plus ». Cette nouvelle vague, que pourrait-elle être sinon celle correspondant au romantisme, chateaubriandisme ou rousseauïsme romantique ?

Et enfin par delà les XVII^e et XVIII^e siècles, par delà Rousseau et Chateaubriand, Bremond s'adresse au XX^e siècle. Les problèmes philosophiques des hommes ne sont pas autres aujourd'hui qu'au XVII^e siècle. A propos du plus grand nom de la mystique française, par exemple, il lance cet avertissement significatif : « Vous ne voulez pas de mystique, ou le moins possible. Prenez garde : Vous allez grossir le nombre des incrédules... Fénelon vous épouvante ou vous amuse : à votre aise, mais faites-lui renier son pur amour : vous aurez un autre Bayle, plus séduisant et plus dangereux » (183).

* * *

On sera surpris de voir combien de fois la lecture de Bremond évoque le souvenir de la lecture de Masson ; c'est-à-dire combien de fois des thèmes rousseauïstes reviennent dans *l'Histoire du sentiment religieux en France* telle que l'écrit Brémond. Ainsi, on fera bien de lire avec un soin particulier — dans ces mêmes chapitres sur les Jésuites — celui intitulé *Le Père Surin et le moralisme mystique*. Le Père Surin met surtout en garde — comme sera fait dans le fameux *Discours* primé par l'Académie de Dijon, en 1711 — contre la *libido sciendi* qui détourne des vraies valeurs profondes de la vie : « Malheureusement la *libido sciendi* a vicié chez l'homme (chez certains même de ses frères jésuites) jusqu'aux sources de la vie spirituelle. Elle leur a fait perdre, non pas seulement le goût, mais encore, si on peut dire, le sens de Dieu, atrophiant en quelque sorte les délicates antennes qui donnent aux hommes le moyen d'atteindre le monde invisible et de correspondre avec lui... » (270). « Ils ne connaissent que la raison... Il arrive souvent (ici ce sont les mots du Père Surin, et c'est Bremond qui souligne) que plusieurs, même des plus doctes, parce qu'ils se sont accoutumés à connaître la vérité plus par l'effort de l'entendement que par la voie de l'amour, il arrive, dis-je, qu'ils

soupçonnent et tiennent pour pure imagination les *instincts* de la grâce et les touches de l'esprit » (270-271). Ou bien relisez, au volume III, ce que Bremond dit des oratoriens qui, avec Pierre de Bérulle, assurent *la conquête mystique*. « Religieux, plus que religieux, mais sans être à proprement parler religieux, tel sera l'idéal non seulement de Bérulle, mais de beaucoup d'autres pendant tout le XVII^e siècle » (19). Et c'est ce Bérulle, qui était rousseauisant jusqu'à écrire : « Toutes les religions qui lui sont connues [à mon âme] portent quelque opposition ou à son esprit de nature, ou à son esprit de grâce. Or, nous avons reçu de Dieu et l'un et l'autre esprit » ; et quant à la nature, « parce que la nature est de Dieu, nous ne la laisserons pas ruiner » (20).

Nous citons encore, cueillis au hasard de la plume, quelques autres passages du volume I, rappelant vivement les discussions soulevées par l'auteur de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, partie I, chapitre I. « La vie naturelle, » « La vie profonde du cœur et de l'esprit », et au § 3, la « Glorification plus ou moins enthousiaste de la nature. » P. 10, l'humaniste ne croit pas « l'homme méprisable »... Chapitre II, *La tolérance* ; chapitre III, l'esprit de morale chrétienne chez les penseurs de l'antiquité, Socrate, Platon, etc. Chapitre IV, la casuistique de la vie comme elle est faite dans la *Julie*, et le roman dévot d'une pieuse Julie. Chapitre VI, les douces jouissances de la vie religieuse, dans le ton de la *Nouvelle Héloïse*, II^e partie, chapitre II, protestation contre la condamnation des païens justes qui ont vécu avant Jésus-Christ, chapitre III, protestation contre les mariages d'argent, contre les nourrices mercenaires ; panégyrique de l'amitié.

La même moisson pourrait se faire dans les autres volumes.

III

Dans tout ceci, c'est primordialement Rousseau qui nous intéresse. En ce qui le concerne, il ne restera qu'à formuler ce qui est déjà bien entendu ; et nous avons comme un magnifique syllogisme en *Barbara* :

Masson avait posé la majeure : *Rousseau est avant tout un mystique religieux* [surtout pas rationaliste, pas davantage protestant, ce qui ne serait encore que du rationalisme en religion].

Bremond posa la mineure : *Le mysticisme est le catholicisme même* [surtout, qu'on écarte le catholicisme des dogmes, ceux-ci n'étant, au mieux, que des expressions inadéquates, en langage humain, de vérités religieuses].

La conclusion s'impose : *Donc Rousseau est un écrivain catholique*. [Et dès lors, loin de l'excommunier, il convient de réclamer ce grand nom comme celui d'un des piliers de la foi catholique ; on peut ignorer chez lui quelques hétéodoxies dues à la faiblesse humaine, et s'attacher au fondamental : Rousseau a la dévotion d'un François de Sales, le mysticisme de tous les grands catholiques].

Cette conclusion sera tirée par Victor Giraud, dans la *Revue des Deux Mondes* ; le troisième article de sa série « Les étapes du XVIII^e siècle », est intitulé « Jean-Jacques Rousseau et son école » (15 novembre 1924) (1).

Ces pages, il faut le dire, ont l'air assez innocentes, et même un peu déconcertantes quand on n'a pas lu peut-être les Masson et les Bremond ; mais si on a lu ceux-ci, on a alors, presque aussitôt, le sentiment de quelque chose qu'on avait perçu depuis quelque temps déjà sans l'entendre, qui cependant par suite de la répétition s'était établi dans un coin de la mémoire, et qui tout à coup, par quelques mots frappants, se révèle à la conscience.

Certes Giraud, tout en étant plus précis que Masson, ne sort pas tout à fait d'une attitude prudente. En un sens, il y est davantage obligé, s'adressant à un public plus large et peut-être plus

(1) Aujourd'hui en volume : *Le Christianisme de Chateaubriand*, vol. I ; *Les Origines* (Paris, 1925).

prompt à s'effaroucher. Il s'agissait d'abord d'opérer pour les lecteurs de la *Revue des Deux Mondes* une transition acceptable entre le passé et le présent ; d'écartier cette notion du Rousseau honni et détesté à laquelle on va renoncer avec décision, sans encourir l'accusation de se renier. On ne pouvait avoir oublié encore les anathèmes incessants de tant d'années, et par exemple l'article paru le 15 février 1890 dans cette *Revue des Deux Mondes*, et qui est signé par Brunetière ; celui-ci était alors dans toute la force de son génie, un des plus catégoriques dans une nouvelle croisade anti-romantique, et bien loin certainement de soupçonner qu'il allait avoir son chemin de Damas. Par ce coup de clairon débutait l'article : « Que Rousseau soit mort fou, ce qui s'appelle fou, personne aujourd'hui ne l'ignore, ni n'en doute... » (632). Oh ! l'habile langage alors de Giraud dont la première page aboutit ainsi : « Bref, une âme écorchée, selon le mot du marquis de Mirabeau, une pauvre âme, trouble, même fangeuse de poète malade, mais qui au total et au fond valait mieux que sa triste vie, tel était ce Jean-Jacques qui allait de fond en comble renouveler la pensée française et dont Faguet a pu dire : *nul homme depuis les derniers fondateurs de religion n'a été plus que lui créateur d'esprit* » (393). Ainsi, sans dédier Brunetière, passait-on à un langage bien différent. Quel accent nouveau que celui de la pitié pour Rousseau chez ces après-venants de Saint-Marc-Girardin, de Lemaître, de Bourget ! Et puis vous entendez : *renouveler la pensée, pas la corrompre, l'avilir, la souiller...*, « renouveler à la façon des fondateurs de religion, comme a pu dire Faguet ».

Giraud va tenir les promesses de cette habileté du début. Comme Masson, il veut creuser l'abîme entre Rousseau et les philosophes d'une part et entre Rousseau et les protestants d'autre part, appuyant peut-être un peu plus particulièrement sur le second point.

Dans le premier chapitre, sur « La religion de Rousseau avant Rousseau », nous apprenons que la Genève du XVIII^e siècle — celle où se forma Jean-Jacques — n'était plus déjà la Genève de Calvin. Car « en dépit des condamnations et des formulaires les idées suivent leur cours souterrain, et Genève elle-même devait s'ouvrir à l'esprit nouveau. Ce fut là surtout, au début du XVIII^e siècle, l'œuvre de Jean-Alphonse Turretini » ; ce théologien, « de retranchement en retranchement, s'aventurait à son insu jusqu'au seuil du déisme » (395). Voilà qui n'a pas l'air fort rassurant et qui semble

bien conduire Genève, et l'esprit du jeune Rousseau, plus loin encore du catholicisme, de fait semble conduire plutôt à un Rousseau grand mécréant. Mais interprétons (car dans tout ceci il faut toujours lire entre les lignes) : Ne vous inquiétez pas, insinue Giraud, car si, pour nous, adopter le déisme c'est s'éloigner de la religion chrétienne, c'est d'autre part s'éloigner du calvinisme aussi ; et, du point de vue de la vérité catholique, ceci vaut bien quelque chose et par aventure vaut beaucoup mieux. Remarquez en effet que le déisme n'est tout de même pas encore l'irréligion ; or, ce qu'a fait la Genève du XVIII^e siècle fut simplement de rétrograder sur la voie de l'évolution du sentiment religieux jusqu'au déisme, c'est-à-dire jusqu'au point où les deux courants du protestantisme et du catholicisme s'étaient séparés. Or, à mesure qu'ils progressaient, ces deux courants, et creusaient chacun de son côté un lit plus profond, le terrain qui les séparait s'élargissait et devenait montagne, bref prenait les proportions d'un obstacle de plus en plus insurmontable à la réunion. Au contraire, ayant une fois remonté le cours du protestantisme jusqu'au confluent, tel Genevois qui s'y sentirait porté s'engagerait sans peine dans le courant de la vérité catholique : cette étape de recul au déisme est donc le plus facile, le plus naturel moyen pour passer de l'erreur calviniste à la vérité catholique.

Voilà un premier point ; en voici un second : contre le calvinisme dogmatique (et en même temps que les déistes du bord de Turretini) s'étaient dressés au XVIII^e siècle à Genève et plus ou moins dans toute la Suisse française protestante, des penseurs mystiques ; il y avait particulièrement le piétiste Magny ; il y avait aussi l'auteur des *Lettres fanatiques*, Béat de Muralt, et l'auteur des *Lettres sur la religion essentielle à l'âme, dégagée de tout ce qui n'en est que l'accessoire*, Marie Hubert (396). Tous affirment, avec des formules seulement un peu différentes les unes des autres, que la religion n'est pas ressortissante de la raison, mais qu'elle est dans la vie intérieure, dans la conscience, dans l'instinct divin. Et justement, il se trouve que ces mystiques-là peuvent revendiquer, à côté des prédicants philosophes de la Genève du XVIII^e siècle, une part considérable dans la formation des idées religieuses du vicaire savoyard ; les travaux de Masson en avaient offert maintes preuves. On relève chez ces apôtres constamment les mêmes termes caractéristiques qui sont fréquents chez les auteurs catholiques aimés de Masson et de Bremond, par exemple celui d'*instinct divin* chez Muralt. Or, comme bien l'on pense,

Giraud ne néglige pas ce moyen d'affirmer un rapprochement entre Rousseau et Rome.

Sans doute ni Magny, ni Muralt, ni aucun autre de ces mystiques ne se réclament du catholicisme, c'est bien plutôt le contraire qui serait vrai ; Marie Hubert déclare même en propres termes que « la religion naturelle et la religion révélée se réduisent à une seule et même religion » ; et son *credo* formulé en dogmes se réduit selon le mot de Harnack à ceci : « Dieu, une providence et un autre monde » ; qui plus est, elle se *dit* antipapiste.

Mais il ne faut pas se laisser prendre aux mots, et « cette religion, écrit Giraud, qui pour le fond des choses ne diffère pas beaucoup du sec déisme voltaire, en diffère totalement par le *ton*, ce qui est énorme, et qui s'adressant moins à l'intelligence qu'à la sensibilité, à la raison qu'à la conscience, rendant à sa manière *Dieu sensible au cœur*, peut aisément donner le change sur ses insuffisances et ses lacunes » (396). Marie Hubert se *dit* donc, *se croit* antipapiste, en réalité elle est antivoltairienne, ce qui serait plutôt une forme du papisme.

Et, si l'on ne se rend pas, et qu'on remarque que ces « mystiques » se réclament positivement du protestantisme ou de Calvin, il n'y a pas là encore de quoi embarrasser Giraud. C'est qu'en effet il faut distinguer selon lui deux éléments dans le calvinisme genevois : le protestantisme, ou calvinisme proprement dit, dogmatique, théologique, est en effet intolérable ; mais il y a, même dans la religion de Genève, un élément de mysticisme, celui qui est propre à toutes les formes du christianisme ; ce serait tout de même déraisonnable de nier au calvinisme son ardeur, son fanatisme religieux, bref ce qu'il y a en lui de mysticisme réel ; et de cela, sans doute, Rousseau ne manque pas. De sorte que l'on verra dans le chapitre « Les origines personnelles de la pensée religieuse de Rousseau » (où il est question cette fois de dissocier Rousseau des philosophes), ce Giraud qui avait parlé avec plus que de la tiédeur des calvinistes, en parler maintenant avec une réelle sympathie : « Rousseau est par nature une âme religieuse ; deux siècles d'hérité protestante lui ont mis au cœur le besoin de croire, de prier, d'adorer ; il tient cette disposition foncière de ses ancêtres qui n'ont pas vécu en vain dans la rude *mystique* cité de Calvin » (397)... Le père lui-même de Rousseau, « le léger et fantasque Isac Rousseau », est « chrétien dans l'intérieur » (!). Quelle différence d'avec Voltaire : « Voltaire est né incrédule, Rousseau est né croyant. »

Nous voici préparés aux pages dans lesquelles Giraud raconte (en partie d'après Masson) comment Rousseau, « converti au papisme », restera « sincèrement attaché » à celui-ci pendant quinze ans ; comment, loin de se sentir dépayisée dans cette « nouvelle religion », sa nature aimante et sensible « semble au contraire y avoir trouvé les satisfactions qui lui avaient manqué jusqu'alors » (398) ; comment Rousseau compose aux Charmettes deux prières qui, sans doute, « n'ont rien de spécifiquement catholique, ni même de chrétien puisque le nom et la pensée du Christ en sont absents », mais qui ont l'accent religieux, les élans chaleureux d'un « vrai croyant » ; la foi y « manque de précisions », mais c'est qu'elle est « plus sentimentale qu'intellectuelle », ce qui est une compensation (399) ; puis aussi comment, après avoir subi l'influence délétère de « truculentes leçons de cynisme et de philosophie » qui l'ont détaché « non pas de toute préoccupation religieuse ou même des chrétiennes, mais en tout cas des habitudes et des croyances proprement catholiques » (399), Rousseau réagit victorieusement en 1749, et comment enfin, avec « la révélation de Vincennes » tout rentre dans l'ordre ; car, « en fait, il est parfaitement exact que Rousseau, ayant enfin pris conscience de sa vraie pensée, est pour Voltaire et les encyclopédistes un ennemi déclaré » (400).

Nous avons dit à propos de Masson ce qu'il fallait penser de cette tentative d'amputation complète de toute la partie rationaliste de la pensée de Rousseau au profit d'un christianisme sentimental et mystique. Elle n'a de comparable en audace — consciente ou inconsciente — que celle des Seillière, des Babbitt, des Maritain, etc., qui amputent le Rousseau rationaliste au profit du romantique (1). Il n'y a donc pas à y revenir. Pas davantage sur la tentative de nier les affinités protestantes de Rousseau. Nous voudrions plutôt consacrer quelques pages à souligner dans cette aventure certains procédés de polémique plus frappants encore chez Giraud que chez ses prédecesseurs.

Peut-être ces procédés ressortent-ils davantage parce qu'ils apparaissent moins dilués dans un ou deux chapitres consacrés à Rousseau que dans les œuvres de longue haleine de Masson et Bremond ; en tous cas, on y surprend en raccourci la tactique de tout ce prosélytisme rousseauiste ou romantiste dans le camp du catholicisme militant, et nous aurions bien tort de ne pas saisir

(1) Dont du reste ils ne se servent, eux, que pour faire de Rousseau une tête de Turc, et non point un prophète de la plus profonde des religions.

l'occasion de l'examiner, trouvant pour le faire des conditions si favorables.

D'abord on ne s'étonnera pas de la façon dont Giraud fait le bilan de la religion de Rousseau : « Très personnelle assurément, mais dans son fond assez peu originale » (400). Et naturellement, car on ne pouvait s'attendre à ce que l'auteur proclamât *originale* la pensée religieuse qui lui offrait tant d'analogie avec le catholicisme près de dix-huit fois séculaire.

Bien plus curieuse est l'ingéniosité de Giraud dans son chapitre intitulé « Les négations religieuses de Rousseau ». Il avait été entendu depuis longtemps qu'un terme comme « les négations religieuses de Rousseau » s'appliquait à son *rejet* des dogmes chrétiens, catholiques et protestants. Mais on peut dire que c'est à peine de cela qu'il s'agit ici. Sans doute, de ces négations-là existent ; mais en réalité elles ne pèsent guère, et si Giraud se fait un devoir de noter expressément que : « par ses négations, Rousseau s'oppose tout à la fois aux philosophes, aux protestants et aux catholiques », il insiste *avant tout* sur ceci que : « c'est incontestablement des philosophes que Rousseau se sent le plus éloigné » (401). Et entendez tout de suite : c'est incontestablement des catholiques qu'il s'éloigne le moins. De sorte que le lecteur reçoit l'impression qu'il s'agit réellement plutôt de *la négation des négations de Voltaire*, c'est-à-dire donc des *affirmations* religieuses de Rousseau. Peut-on mieux avoir l'air de rester dans la tradition de la revue saumon à l'endroit de Rousseau et s'en éloigner en effet ? ! Autrefois Rousseau et Voltaire étaient englobés dans une commune réprobation, ils étaient tous deux des antéchrist, et si des deux l'un était pire, c'était Rousseau à coup sûr. Ecoutez encore Mgr Andrieu, cardinal-archevêque de Bordeaux, anathématisant dans la presse bordelaise, le 6 octobre 1924, M. Herriot, alors président du Conseil des ministres : « Son programme n'est autre que celui du *Contrat Social* de Jean-Jacques Rousseau, écrivain célèbre, né vicieux et mort fou, dont les sophismes sur l'autonomie de l'homme individuel ou collectif, n'ayant au-dessus de lui ni dieu ni morale, ni aucun principe quelconque, ont fait plus de mal à la France que les blasphèmes de Voltaire et de tous les Encyclopédistes. » Son Eminence est en retard ; puisque aujourd'hui pour la *Revue des Deux Mondes*, comme pour toute une fraction de la génération nouvelle, entre Voltaire et Rousseau, c'est l'abîme, et puisque

des mots comme : « ce qu'il y a peut-être de plus net dans le *credo* de Rousseau, ce sont ses négations » (401), signifient au fond, ce qu'il y a peut-être de plus net dans le *credo* de Rousseau, c'est sa réfutation de Voltaire.

Venons à une troisième observation. Giraud passe constamment de l'une à l'autre de ses deux grandes préoccupations : couper toute attache de Rousseau avec les philosophes d'une part, avec les protestants de l'autre ; aux abois, comme un sergent dans la bataille, le voici dès qu'il a gagné un avantage sur un point qui court s'assurer de n'avoir point perdu de terrain ailleurs ; il a toujours à craindre que peut-être le lecteur ne soit tombé victime de quelque apparence faisant de Rousseau un philosophe pendant qu'il le couvrait de l'accusation d'être protestant, ou *vise versa*. Or, comme tout à l'heure, il détournait prudemment l'attention des négations religieuses de Rousseau pour la diriger sur des déclarations antiphilosophiques : nous le voyons ailleurs, par un procédé tout analogue, éluder la discussion directe du protestantisme de Rousseau. Il est forcé de reconnaître que celui-ci n'a tout de même pas *toujours* parlé plus mal du protestantisme que du catholicisme ; mais il pare les attaques en disant : soit, Rousseau n'est pas toujours catégoriquement impatient d'eux ; une chose cependant est bien certaine, c'est qu'eux, les protestants, « au moins la majorité d'entre eux », le repoussent sans équivoque ; à leurs yeux Rousseau n'est *pas* protestant. « Des réfutations protestantes de la profession de foi tombèrent sur Rousseau dru comme grêle » (412) ; chez les catholiques, les réfutations simplement « pleuvaient » ; c'est d'ailleurs « en France, en terre catholique, qu'il finit par trouver le plus sûr abri de ses dernières années » (412). Sans doute ceux qui avaient fait monter Michel Servet au bûcher ne firent pas brûler Rousseau (cela ne se faisait plus), mais ils brûlèrent son livre » (402), et ce furent des protestants qui le chassèrent des territoires de Berne et le lapidèrent dans le pays de Neuchâtel. Et Giraud profitant de ces premiers avantages continue : Comment n'en serait-il pas ainsi, comment les protestants ne se seraient-ils pas acharnés contre la théologie de Rousseau, puisque, en effet, « ce qui éloigne Rousseau du christianisme, ce n'est pas tant l'intolérance ou la superstition que l'Église romaine impose ou encourage », mais plutôt que « pénétré comme il l'est de l'idée de la bonté de la nature, il repousse énergiquement le blasphème du péché originel » (403). Or, justement Giraud veut (se rencontrant

intimement ici surtout avec l'abbé Bremond) faire comprendre qu'il y a sur ce point un complet malentendu en ce qui concerne l'Église catholique; que celle-ci — contre Calvin et avec Rousseau — croit à la bonté de la nature et de la création. Et s'il faut convenir que dans des questions où l'Eglise ne songe certes pas à reculer (les prophéties, les miracles, la révélation), Rousseau « aperçoit tant de difficultés qu'il ne peut se résoudre à les admettre », il ne les nie pas « d'une façon aussi absolue que le dogme protestant du péché originel ». Enfin, fonçant sur l'ennemi : « Il est assez curieux — lance triomphalement Giraud — que ce fils de la Réforme rejette aussi formellement le dogme qui a été comme la clé de voûte de la Réforme primitive » (403). Comme c'est juste et, — encore un coup, — comme c'est habile ! Mais tout de même, ira-t-on dans le catholicisme du XX^e siècle jusqu'à renier saint Paul et saint Augustin... avec Luther, Calvin et Jansénius ? A vrai dire on n'en est pas très loin ; Bremond ne remarque-t-il pas, avec quelque impatience : « qu'il y d'autres Pères que saint Augustin, et que saint Augustin à lui seul n'est pas l'Eglise ? » (Vol. IV, p. 418.)

Qu'on nous permette un exemple encore : nous le trouvons dans la discussion du fameux chapitre VIII de la IV^e partie du *Contrat Social*, sur « La religion civile ». Rousseau, on s'en souvient, dans un passage qui a singulièrement embarrassé ceux qui voulaient faire de lui un représentant de la tolérance religieuse au XVIII^e siècle, semble refuser de distinguer entre la religion privée et la religion publique et civile, et, selon lui, l'Etat ne doit point tolérer l'athée (1). Ce serait là, à première vue, une affirmation à laisser plutôt dans l'ombre par Giraud, puisque les dogmes de la religion civile sont si nettement arrêtés — au nombre de sept, ni plus ni moins — et que l'on devrait donc oublier ici le mysticisme a-dogmatique dont il fut tant question toujours, et qui permit à Masson, Giraud et autres de réclamer Jean-Jacques Rousseau comme un des leurs. Mais cet oubli, à cet endroit, ne comporte assurément aucune négligence ; bien au contraire, car il donne l'occasion, fort à propos, de faire de Rousseau un précieux champion de l'idée de la supériorité des droits du pouvoir spirituel sur ceux du pouvoir temporel. En

(1) « Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. » (*Œuvres*, Ed. Hachette, III, 388.)

effet, Rousseau a un assez long développement (rappelant Montesquieu) dans lequel il montre que la religion spécifiquement chrétienne propose la douceur, la non-résistance aux hommes, l'indifférence à la société et à sa prospérité (en vue des aspirations à un bonheur céleste) ; mais, dès lors, comme la religion civile vise nettement et uniquement à assurer la prospérité de cette société civile et sa force (1), il y a donc, pour le moins, possibilité de conflit dans le domaine de la pratique entre ces deux attitudes, conflit donc entre ce qu'on appelle le spirituel et le temporel. Or, un sentimental, un mystique, tel que Giraud nous a dépeint Rousseau, ne proclame-t-il pas implicitement que le spirituel doit avoir le pas sur le temporel ? « Nul, dit en effet Giraud n'aura plus fait pour unir étroitement la religion à la politique : le doux vicaire savoyard en vient à parler comme un inquisiteur ou un Jacobin » (408). On observera que Giraud n'insiste pas du tout sur la question de tolérance, et même rien n'est là pour affirmer qu'il ne blâme point l'intolérance de Rousseau dans le chapitre sur la religion civile (il n'oublie point qu'aujourd'hui la notion d'inquisition comporte toujours, même chez les catholiques, un sens mauvais) ; mais certes Giraud semble fort heureux de relever qu'un penseur de la taille de Rousseau n'est pas sans comprendre la notion du *compelle intrare*. C'est plus que ne font bien des hommes religieux, bien des catholiques aujourd'hui (2).

* * *

La note que Giraud voudrait dominante dans cette étude, et ce qui devrait rester de toute cette discussion, se résume en ceci : Rousseau ne détruit que pour reconstruire sur de plus solides fondements ; les doutes et les négations ne sont dans la pensée du vicaire qu'un acheminement à la foi (404-405). Lorsqu'il ramène tout le *credo* à la « voix intérieure », à la « conscience qui ne

(1) « Loin d'attacher le cœur des citoyens à l'Etat, le christianisme les en détache comme de toutes les choses terrestres : je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social ». (*Oeuvres*, III, 386.)

(2) Nous nous bornerons à rappeler ici que Rousseau consciemment et très nettement s'est prononcé dans le sens contraire de celui que suggère Giraud. C'est-à-dire qu'il veut bien en effet « unir étroitement » le sort des deux religions civile et théologique. Seulement, lorsqu'il s'agit de savoir en cas de conflit laquelle aura le pas sur l'autre — ce qui est vraiment le problème qui importe ici — Rousseau, malgré toutes ses tendresses pour la religion sentimentale, mystique (catholique ou protestante), se pose en défenseur de la religion civile. Il s'est déclaré sans ambages dans le *Contrat social*, même si dans la *Profession de foi* il semble avoir laissé la question ouverte.

trompe jamais », ce n'est pas à dire comme on l'a voulu croire si longtemps, qu'il rejette « comme définitivement périmées toutes les religions positives ». Non, certes : « Je les crois toutes bonnes, s'écrie-t-il, et le culte essentiel est celui du cœur. » (407). Rousseau est donc un « mystique », ce qui revient à dire à peu près qu'il est un catholique ; et s'il n'a pas, une seconde fois, formellement repassé du protestantisme au catholicisme, il a pourtant déclaré aussi qu'il resterait seulement « uni *extérieurement* à l'Eglise réformée jusqu'à son dernier soupir ». Jusqu'où va l'esprit accueillant de Giraud ressort bien de ce fait, qu'il pense que dans la controverse avec l'archevêque de Paris, ce n'est peut-être pas Rousseau qui avait tort : « Dans sa lettre à Christophe de Beaumont, Rousseau pourra sans outrecuidance se flatter d'être un défenseur de la cause de Dieu » (410). Il n'en fallait pas tant, à la vérité, pour nous faire comprendre qu'avec moins d'apparences dramatiques, nous assistions au même renversement des positions que celui qui s'était produit à l'égard de Jeanne d'Arc ; la pensée catholique est en train de renier aussi le bûcher dont les flammes avaient dévoré l'*Emile*, comme elle a renié le bûcher de Rouen.

Il n'y a pas loin d'un siècle — en 1841 — George Sand en faisait la curieuse prophétie : « Le temps n'est pas loin où l'opinion ne fera pas plus le procès de Rousseau qu'elle ne le fait à saint Augustin. Elle le verra d'autant plus grand qu'il est parti de plus bas et revenu de plus loin, car Rousseau est un chrétien tout aussi orthodoxe pour l'Eglise de l'avenir, que le centenier Mathieu et le persécuteur Paul pour l'Eglise du passé. » (*Quelques réflexions sur Rousseau*) (1).

Est-ce à dire que la prophétie de George Sand va maintenant se réaliser jusqu'au bout ? Si la vérité triomphe — ce qui assurément n'arrive pas toujours — notre examen de la *Profession de foi* nous fait certainement opiner que ce serait pour l'infirmer.

Nous savons bien l'argument que vont invoquer encore Masson et Giraud, et nous savons bien que cet argument frappera plus que tous les autres le lecteur non averti. Rappelons-le avant de terminer : « Rousseau avait échoué dans sa tentative pour cons-

(1) Et puisqu'il n'est pas question seulement de ravir Rousseau aux rationalistes, mais aux protestants, il ne sera pas sans intérêt de confronter ces mots avec ceux par lesquels, il y a quelque trente ans Philippe Godet (le fils du célèbre théologien romand Frédéric Godet), dans son *Histoire littéraire de la Suisse française*, terminait son grand chapitre sur Rousseau : « Pour résumer toute ma pensée, sans rien cacher de ce qui pourra sembler excessif, je dirai : L'apparition de ce génie singulier, fécond et puissant, est une manifestation saisissante de la loi des compensations dans l'histoire. Avec 'horloger de Genève ,enfant du

tituer une religion qui se tînt à égale distance de la philosophie rationaliste et de l'orthodoxie catholique » (allusion à une déclaration dans les *Confessions*, au sujet de la *Nouvelle Héloïse*) ; mais : « *En fait* — et l'avenir allait le prouver d'une manière éclatante — le vicaire savoyard était loin d'avoir prêché dans le désert » (413). Et tandis que le fossé continue à se creuser entre Rousseau et les protestants, c'est le catholicisme qui bénéficiera de cette prédication. « A Lyon, dit Giraud (faisant un choix dans les nombreuses pages de Masson), les églises s'emplissaient pour aller entendre un prédicateur qui empruntait son texte à l'*Emile...*, les âmes n'étaient plus sensibles qu'aux raisons du cœur, Rousseau flattait cette passion nouvelle. » Et puis : « Certaines de ses attitudes, les persécutions dont il fut l'objet, les réelles souffrances de sa vie, sa fin mystérieuse, tout cela contribua à faire de lui un personnage à demi légendaire » (413-414). Même les philosophes furent atteints : « Diderot aurait-il écrit dans son *Salon* de 1756 sa page célèbre et qui fait songer à Chateaubriand sur la procession de la Fête-Dieu, s'il n'avait pas lu l'*Héloïse* et la *Profession de foi...* Voltaire eût-il écrit tard dans la vie ses pages sur la religion » (par exemple son article Religion dans le *Dictionnaire philosophique*, p. 414) ? Dira-t-on après cela que Rousseau est un philosophe, ou qu'il est un protestant ?

Il faut répondre : Ce serait fort bien si rousseauisme était toujours synonyme de pensée de Rousseau. Mais si, comme nous en sommes persuadé, toutes ces manifestations « rousseauistes » se rattachent à une province seulement de la pensée de Rousseau, — et qui plus est, à une province qui n'est pas partie intégrante de la philosophie de Rousseau (pour autant qu'on peut parfaire celle-ci en prolongeant les éléments persistants de ses paroles), — la valeur en est singulièrement atténuée. Nous ne disons pas, encore un coup, que Masson, Bremond et Giraud aient inventé un Rousseau qui n'existe pas, mais que Rousseau ayant une double personnalité au point de vue de sa religion, ils ont rattaché toutes leurs démonstrations à la personnalité secondaire, nous pourrions presque dire à la personnalité inconsciente, par opposition à la consciente qui est celle de la profession de foi intellectueliste. Enlevez le Rousseau de ces gens-là, et les éléments d'une philosophie demeu-

Refuge, le principe de la Réforme violemment extirpé de France, rentre triomphalement dans la littérature française : Rousseau c'est le protestantisme exilé reprenant possession de sa patrie » (2^e éd., 1895, p. 289)... Vicissitudes de la pensée des hommes !

rent (1) ; gardez-le, et vous avez une pensée incohérente, et où, plutôt, un élément accidentel rompt fatallement l'équilibre. Dès lors quoique les témoignages si frappants que Masson a rassemblés pour prouver l'influence religieuse de Rousseau au XVIII^e siècle soient authentiques et indiscutables, ils signifient seulement que la sorte de rousseauïsme mystique et si l'on veut catholicisant, formulée par Masson, Bremond et Giraud avait agi (temporai-remment) au XVIII^e siècle déjà. Cela ne veut pas dire qu'il soit moins étranger à l'esprit prédominant, celui qui fait des affirmations religieuses de Rousseau autant de postulats *rationnels* de ses théories morales, sociales et politiques. Il y a eu des hérésies chrétiennes, dès les premiers siècles de notre ère, des hérésies luthériennes et calvinistes, dès le XV^e siècle, des hérésies cartésiennes dès le XVII^e siècle ; il y a eu des hérésies kantiennes dès le XIX^e siècle, nietzschéennes dès le XX^e, pourquoi pas des hérésies rousseauïstes dès le XVIII^e ?

Et à ce propos, nous voudrions citer un passage dont l'importance ne saurait être niée. Il est tiré des *Confessions* ; il est écrit à Wootton ou Trie (fin 1766, ou commencement de 1767), c'est-à-dire au moment où Rousseau a achevé son œuvre philosophique et où il parle des questions agitées dans la *Profession de foi* du point de vue d'un témoin en quelque sorte désintéressé :

En général, les croyants font Dieu comme ils sont eux-mêmes ; les bons le font bon, les méchants le font méchant, les dévots, haineux et bilieux ne voient que l'enfer, parce qu'ils voudraient damner tout le monde ; les âmes aimantes et douces n'y croient guère ; et l'un des étonnements dont je ne reviens point est de voir le bon Fénelon en parler dans son *Télémaque* comme s'il y croyait tout de bon : mais j'espère qu'il mentait alors ; car enfin, quelque vérifique qu'on soit, il faut bien mentir quelquefois quand on est évêque (Ed. Hachette, VIII, 163).

Pour décider de quel côté penche la philosophie personnelle de l'auteur — du côté du mysticisme fénelonien ou de celui du rationalisme religieux — ces paroles laissent peu de place au doute.

(1) Nous disons « les éléments d'une philosophie », ayant reconnu dès le début que Rousseau n'avait pas lui-même systématiquement *construit* sa philosophie.

IV

Ajoutons quelques notes, à titre purement documentaire, pour montrer que cet enrôlement de Rousseau dans les rangs des grands catholiques se retrouve ailleurs que dans les trois ouvrages que nous avons cités, et qu'il s'agit là d'une disposition d'esprit qui s'accentue. Nous avions dit déjà que l'abbé Bremond lui-même revient à la charge dans son volume au titre significatif *Pour le Romantisme* (1924) ; et le livre de Giraud *Le Christianisme de Chateaubriand* (1925), où sont reproduits les chapitres sur Rousseau discutés tout à l'heure, n'est que le premier volume d'un ouvrage considérable où les mêmes idées seront sans aucun doute répétées.

Si nous passons à d'autres écrivains, il faut signaler comme très caractéristiques les deux volumes de M. Georges Goyau sur *Une Ville-Eglise, Genève, 1635-1907* (1919). Goyau va plus loin encore que Masson et Giraud, car il voudrait bien, pour les rendre à l'Église catholique, subtiliser au calvinisme, en plus de Rousseau, Genève même avec toute son histoire. Selon lui, en effet, Genève appartient à peine à Calvin, et c'est à son corps défendant qu'elle est devenue protestante, qu'elle l'est demeurée si longtemps. Celui qui avait donné à Genève ses libertés, c'était l'évêque Fabre au XIV^e siècle et Calvin les leur a raviées; et Rousseau même en est d'accord quand il écrit : « Les générations nouvelles se mirent à regarder comme les anciens tyrans de la patrie ceux [les catholiques] qui en avaient été les pères et les bienfaiteurs » (cité 14-15). Bref, l'histoire de Genève, sous la plume de Goyau, n'est qu'une histoire des longues persécutions protestantes contre la liberté. D'ailleurs « la propagande catholique » pendant ces siècles « se laissait punir mais non point décourager ». François de Sales, Pontverre (curé de Confignon) en sont des exemples. Quand enfin les échauffourées de 1738, 1765, 1782 montrèrent un désir de rompre avec l'esprit du calvinisme, Goyau nous montre très ingénieusement le culte pour Rousseau s'ajoutant au mysticisme de Magny, Béat-Muralt, Marie Hubert (209) et marchant en quel-

que sorte la main dans la main avec les intrigues de Voltaire, pour arracher Genève à Calvin. Le vrai esprit de Genève, c'est celui des hommes qui renient l'intellectualisme de Calvin, c'est celui de Jean Alphonse Tuerretini au XVIII^e siècle, et d'Ernest Naville au XIX^e..., ce christianisme de « cœur » pas hostile au catholicisme.

Voici, d'autre part, Montherlant, le fougueux porte-parole du catholicisme sportif issu de la guerre et qui représente bien le dernier cri de la pensée religieuse. Eh bien, il prend pour épigraphie à l'un de ses livres une parole de Rousseau, et le nom de celui-ci revient parfois sous sa plume sans être suivi d'un anathème, au contraire (1).

Certes une des plus curieuses et des plus audacieuses tentatives de faire de Rousseau un grand mystique catholique, est celle que l'on trouve sous la signature d'Auguste Cochin, dans la *Revue de Paris* du 1^{er} février 1920 (p. 157 s.). Cochin est ce jeune lieutenant, tué à la guerre, qui avait publié en 1909 un ouvrage à juste titre très remarqué : *La Crise de l'histoire révolutionnaire*. En fouillant les archives des communes, surtout de certaines régions de France, il avait conclu à la nature tout à fait a-rationnelle et a-rationnaliste du grand spasme de la fin du XVIII^e siècle. Il avait ensuite été frappé de la théorie d'Edouard Le Roy qui essayait dans *Dogme et Critique* un rapprochement (bergsonien) entre le dogme catholique et le principe mystique d'immanence, et il avait entrevu la possibilité de prolonger les applications de cette dialectique. Alors, sous forme de « Lettre ouverte à M. Le Roy », il propose un rapprochement entre le principe d'immanence dans le sens catholique où l'entendait Le Roy et les idées sociales de Rousseau. Il intitule cet essai *Le catholicisme de Rousseau* :

« L'idée maîtresse du *Contrat social*, dit-il, c'est la souveraineté permanente, directe, de la volonté générale. La clef de voûte c'est le vote. Et ici intervient l'objection vulgaire : Que faites-vous des minorités ?

Ce n'est pas une volonté générale si elle est contre une minorité..., et cependant Rousseau affirme qu'*involontairement* en quelque sorte chacun veut le bien. Or, continue Cochin :

Tout cela n'est incompréhensible que si on persiste à donner aux

(1) *Les Onze devant la porte dorée* : — « Plus le corps est faible plus il commande ; plus il est fort plus il obéit. » (*Emile*.)

mots de volonté générale, citoyen, liberté, etc... leur sens ordinaire de majorité, homme, indépendance, etc..., et si on ne veut pas voir, le sens religieux — il n'y a pas d'autre mot — que leur prête Rousseau. Qu'est-ce à ses yeux que la volonté générale ? En cherchant bien je le trouve au fond de moi-même : Que la volonté générale soit dans chaque individu un acte pur de l'entendement, qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui, nul n'en disconviendra.

Cochin parle de la voix intérieure comme l'*Imitation* parle de la voix de Dieu (576). Et citons encore ceci :

Ainsi, pas de *sens propre*, pas de *libre examen*, la religion de Jean-Jacques n'est pas un protestantisme. Et où donc l'homme vertueux prendra-t-il la règle qui est en lui, mais qu'il n'a pas, à lui seul, la force de dégager ? — Dans la société. — Voici l'Eglise... C'est par cette volonté sociale que nous sommes régénérés, que nous naissions à la vertu : *Non ex voluntate carnis* (les passions), *neque ex voluntate viri* (l'intérêt), *sed ex Deo* (la société), *nati sunt* (577).

Plus loin :

Cependant la volonté de Dieu, quoique toujours droite et bonne, a souvent le dessous, et de même la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique ! Mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude, et c'est encore plus vrai des particuliers. La grâce agit donc en dehors, contre la volonté actuelle... Nous serions perdus, dit le christianisme, sans un secours d'En Haut ; nous ne sommes pas de force à nous sauver nous seuls — et de même Jean-Jacques... (578). Ainsi le *Contrat social* n'est pas un traité de politique, c'est un traité de théologie...

Voilà qui est franc. Cochin appelle les choses par leur nom, et on ne pourra pas après cela nous accuser d'avoir mal saisi l'interprétation de Rousseau par la pensée catholique moderne.

Dans un esprit assez parallèle, M. Jean Izoulet, professeur de philosophie sociale au Collège de France, signait en 1924 son livre *La Rentrée de Dieu dans l'École et l'Etat, ou la Philosophie de l'histoire de France* (Fayard, in-12, XXIX-538 pages). On trouve dans l' « Introduction » de ce livre touffu, amorphe et mystique, Rousseau compté avec Calvin, Bossuet et Chateaubriand, au nombre des « quatre grands docteurs ès Sciences divines et humaines » des quatre derniers siècles en France. Et, chose bien frappante encore, c'est ici — comme chez Cochin — non du Rous-

seau de la « *Profession de foi* du Vicaire savoyard » qu'il s'agit, mais du Rousseau du *Contrat social* (1).

Le but ultime de l'auteur — qui combat l'*Etat sans religion* — est de proposer « une synthèse du paganisme antique et du christianisme médiéval dans l'esprit moderne, sous l'action profonde du Mosaïsme éternel », une synthèse « qui donnera une religion entièrement nouvelle, laquelle reste encore à dénommer » (p. xxv).

Quelques idées se dégagent pour nous de ce métaphysique ouvrage.

La France a aujourd'hui « le pire » système de gouvernement, car c'est un gouvernement sans Dieu ; et comme l'a dit le génial auteur des *Rêveries d'un pâtre mystique*, le poète-philosophe Louis Ménard : *Un peuple qui a renié ses dieux est un peuple mort*. Il faut que la France se reconstitue une religion. Elle en avait essayé sept formes dans le passé, qui sont : Le druidisme ; le polythéisme gréco-romain ; le culte de Rome et d'Auguste ; le christianisme ; le monarchisme de Reims et de Saint-Denis ; l'ultramontanisme d'Ignace et la « Religion civile » de Rousseau et de la Révolution.

« Et cette dernière des sept religions de notre histoire, la *Religion civile* de Jean-Jacques Rousseau, elle s'est opiniâtrement cherchée, mais en vain... (p. 180). »

Mais, plus que cela, tout à coup, abandonnant cette voie religieuse qui était traditionnelle et naturelle pour elle, « la France vient de s'égarter aveuglément ou criminellement dans l'abject *Laïcisme athée*. Il faut absolument, conclut M. Izoulet, revenir en arrière, et reprendre au point où nous avaient laissés Rousseau et la Révolution.

Sous son œuvre politique proprement dite, la Révolution française est essentiellement une révolution religieuse.

Que veulent-ils donc et que demandent-ils donc, ces philosophes-tribuns et ces députés-dictateurs ?

Par la « religion civile » de Jean-Jacques Rousseau, et par la « constitution civile du clergé » de l'assemblée constituante, ils veulent, ils demandent, ils appellent à cor et à cri une *religion nationale et sociale* !

Voilà le sens profond de la Révolution française.

M. Izoulet adopte donc sur ce point cette intuition de Joseph

(1) Nous ne pouvons ici appuyer sur l'importance de ce point ; nous le ferons ailleurs.

de Maistre : « La Révolution française n'est *satanique* qu'en apparence, et est *divine* en réalité » (X). Et nous notons que ce sont, en effet, les deux idées essentielles de la *Religion civile* de Rousseau que l'auteur développe quand il dit d'une part aux athées : « Il faut laïciser l'Eglise au lieu d'athéiser l'Etat » (p. 525) et d'autre part aux représentants du Christianisme traditionnel proclamant l'indifférence aux choses de la vie présente : « L'Etat, personification de la Cité, ne peut pas ne pas nier une religion qui au fond nie la Cité » (p. 531). Ce qui revient à dire, comme Cochin (et Joseph de Maistre) : « La Politique de l'Eglise et la Religion civile de Rousseau sont une seule et identique chose : Rousseau est le prophète profond d'un catholicisme politique. »

Voici encore un passage tiré d'un récent numéro de la *Revue d'histoire littéraire de la France*, sur les « Sources savoisiennes du *Contrat social* », par F. Vermale : « L'idée révolutionnaire que l'homme doit retrouver sa liberté perdue est donc une idée catholique que Jean-Jacques, comme pour bien d'autres thèmes, qui firent son succès, emprunta à des auteurs foncièrement catholiques » (juillet-septembre, 1925, p. 342).

Nous opposera-t-on le volume de Maritain, *Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau* (Plon, 1925) : « C'est Jean-Jacques, dit Maritain, qui a consommé cette opération inouïe d'extirper, si je puis ainsi parler, le ferment chrétien hors de l'Eglise, et de la naturiser complètement. C'est à lui que nous devons ce cadavre d'idées chrétiennes dont l'immense putréfaction empoisonne aujourd'hui l'univers ; il n'est rien de plus destructif qu'un ferment divin corrompu. » Maritain, c'est vrai, a écrit cela. Et pourtant Maritain aussi est entraîné dans l'esprit nouveau, car pour lui, Rousseau n'est pas à mépriser et à réfuter par des injures ; c'est en adversaire redoutable qu'on l'aborde : « Rousseau est lui-même, et avec quelle intensité ! Il est tout sentiment, il vit le primat de la sensibilité dans tout son être avec une sorte d'héroïsme. » En somme, Maritain est seulement un peu en retard. Nous osons risquer que s'il n'avait pas un passé thomiste si accusé, il serait homme à entrer en plein dans le mouvement prorousseauiste. C'est par des tributs à cette sincérité de Jean-Jacques à cette « sensibilité » chez Rousseau, qu'ont débuté les Masson et les Giraud.

Il y a plus que tout cela. Cette tendance nouvelle à catholiciser

la pensée de l'univers ne s'arrête pas à Rousseau. Nous avons vu Kant cueilli par Bremond, Ernest Naville par Goyau, mais n'avons-nous pas vu en 1923 — et c'était dans la *Revue des Deux Mondes* — Beaunier qui cherchait à ouvrir les portes du sanctuaire à Renan lui-même dont on célébrait alors le centenaire : Le scepticisme de Renan n'était-il pas en effet dirigé contre tout dogmatisme, *anticatholique* comme catholique ? et puisque au temps de Renan, c'était le dogmatisme scientifique qui était menaçant, c'est donc plutôt procatolique qu'anticatholique qu'était le scepticisme de Renan. C'est la même attitude vis à vis de Renan qu'avait déjà prise M. Massis, dans un article reproduit dans *Jugements* (Plon 1923). Et voici, en janvier-mars 1925, dans la *Revue d'histoire littéraire de la France*, — un organe pourtant bien étranger généralement à toute discussion philosophique ou théologique — Delaruelle faisant un grand effort pour montrer que Marguerite de Navarre n'avait pas d'idées protestantes du tout. En vérité nous ne savions pas que personne eût dit qu'elle « se soit délibérément mise hors du giron de l'Eglise » (22) ; mais qu'importe cette question de définition ; l'intéressant c'est que la façon de réclamer Marguerite de Navarre est exactement la même que celle dont on a usé pour Rousseau chez Masson et Giraud : « En matière de religion, dit Delaruelle, Marguerite est avant tout une *mystique* et pourvu qu'elle trouve à satisfaire sa soif d'amour, elle ne s'embarrasse guère de principes dogmatiques... » (23). Nous avons cueilli ces quelques exemples au hasard de nos récentes lectures, l'on pourrait en citer bien d'autres encore en cherchant un peu.

Une chose qui nous étonne, et nous finirons par là, c'est que les chefs de file de la foi catholique n'aient pas été devancés par les théologiens protestants dans l'effort d'enlever, par un coup de main hardi Rousseau aux « philosophes ». Ils l'eussent pu mieux encore. C'est d'autant plus surprenant que depuis longtemps, pour écarter les menaces de l'esprit d'incrédulité et d'indifférence religieuse, la pensée protestante s'était avisée d'en appeler au « sentiment religieux », ou au « mysticisme ». Mais ils se sont toujours réclamés des Allemands Kant, Schleiermacher et Ritschl ; Auguste Sabatier lui-même, le protagoniste de cette école protestante du sentiment religieux » en France, a préféré à Rousseau les théologiens allemands (qui, du reste, par Kant remontaient à Rousseau). La cause en est sans doute que chez eux l'association des noms de Voltaire et de Rousseau agissait encore : eux aussi, ils sont en retard.

SMITH COLLEGE STUDIES IN MODERN LANGUAGES

THE SMITH COLLEGE STUDIES IN MODERN LANGUAGES are published quarterly in October, January, April and July, by the Departments of Modern Languages of Smith College. The subscription price is seventy-five cents for single numbers, two dollars for the year. Subscriptions and requests for exchanges should be addressed to the SMITH COLLEGE LIBRARY, NORTHAMPTON, MASS.

VOLUME I

Nos. 1-4. HELEN MAXWELL KING, *Les Doctrines littéraires de la Quotidienne, 1814-1830.*

VOLUME II

No. 1. MARY AUGUSTA JORDAN, *An Unpublished Letter of William James.*
PAUL ROBERT LIEDER, *Scott and Scandinavian Literature.*
Nos. 2-3. ELIZABETH A. FOSTER, *Le Dernier Séjour de J.-J. Rousseau à Paris, 1770-78.*
No. 4. ROSE FRANCES EGAN, *The Genesis of the Theory of "Art for Art's Sake" in Germany and in England.*

VOLUME III

Nos. 1-2. JOSEF WIEHR, *Knut Hamsun, His Personality and his Outlook upon Life.*
No. 3. HOWARD ROLLIN PATCH, *The Tradition of the Goddess Fortuna, In Roman Literature and in the Transitional Period.*
No. 4. HOWARD ROLLIN PATCH, *The Tradition of the Goddess Fortuna, In Medieval Philosophy and Literature.*

VOLUME IV

No. 1. ELIZABETH MC CAUSLAND, *The Knight of Curtesy and the Fair Lady of Faguel.*
Nos. 2-3. HÉLÈNE CATTANÈS, *Les "Fastnachtsspiele" de Hans Sachs.*
No. 4. HOWARD ROLLIN PATCH, *Fortuna in Old French Literature.*

VOLUME V

No. 1. MARGARETH H. PEOPLES, *La des Bonnes-Lettres, 1821-1830*
Agnée de documents, 1916-

No. 2. RICHARD A. RICE, *Byron's British Reputation ; Wordsworth since 1916.*

No. 3. ROSE FRANCES EGAN, *The Genesis of the Theory of "Art for Art's Sake" in Germany and in England, Part II.*

No. 4. LAURA SUMNER, *The Weddynge of Sir Gawen and Dame Ragnell.*

VOLUME VI

Nos. 1-2. LOUISE DELPIT, *Paris théâtre contemporain : Rôle prépondérant des Scènes d'Avant-Garde depuis trente ans.*

Nos. 3-4. RICHARD A. RICE, *Rousseau and the Poetry of Nature in Eighteenth Century France.*

VOLUME VII

No. 1. ALBERT SCHINZ, *La collection Rousseau de la Bibliothèque Morgan, à New-York.*

Nos. 2-3. CÉSAR BARJA, *En Torno al Lirismo Gallego del Siglo XIX.*

No. 4. E. LATHROP CHANDLER, *Sources of Tales and Romances of Nathaniel Hawthorne before 1853.*

VOLUME VIII

(1926-27)

Nos. 1-4. MARGARET ROOKE, *Il Libro del Poema chiamato la Città di Vita, composto da Matteo Palmieri Fiorentino (Codice Laurenziano, XL, 53). Part I.*

VOLUME IX

(1927-28)

Nos. 1-4. MARGARET ROOKE, *Il Libro del Poema chiamato la Città di Vita, composto da Matteo Palmieri Fiorentino (Codice Laurenzino, XL, 53). Part II.*

VOLUME X

(1928-29)

No. 1. ALBERT SCHINZ, *La Pensée religieuse de J.-J. Rousseau, et ses récents interprètes.*

Smith College Studies in Modern Languages

Number 2

January, 1929

ASPECTOS DE LA PERSONALIDAD DEL REY ESPAÑOL
EN LA LITERATURA HISPANO-ARÁBIGA

BY

HELEN J. PEIRCE, M.A.
Instructor in Spanish, Smith College

BREVES NOTAS SOBRE EL "LIBRO DE LOS CIENT
CAPITULOS" COMO BASE DE LAS "FLORES
DE FILOSOFÍA"

BY

MIGUEL ZAPATA Y. TORRES, Ph.D.
Associate Professor of Spanish, Smith College

NORTHAMPTON, MASSACHUSETTS
1929

L 2
565
v. 10
no. 2

The Collegiate Press
GEORGE BANTA PUBLISHING COMPANY
MENASHA, WIS.

**ASPECTOS DE LA PERSONALIDAD DEL REY ESPAÑOL
EN LA LITERATURA HISPANO-ARÁBIGA**

BY
HELEN J. PEIRCE

**A thesis presented in partial fulfillment of the requirements for
the degree of Master of Arts.**

May, 1928

Deseo expresar al Señor Don Miguel Zapata y Torres el más sincero agradecimiento, tanto por su ayuda en la dirección de este trabajo, como por su bondad en poner a mi disposición sus valiosos conocimientos de la época de que se trata y sus copias fotográficas de ciertos manuscritos, los cuales, de otro modo, no me hubieran sido accesibles. En cuanto a las *conclusiones*, quiero hacer constar que son más bien el resultado de colaboración entre profesor y discípula que obra propia de ésta. Asimismo me aprovecho de esta oportunidad para manifestar a la Señorita Caroline B. Bourland mi profunda gratitud por su constante estímulo y las utilísimas sugerencias con que me ha favorecido siempre.

H.J.P.



TABLA DE MATERIAS

Reseña histórico-crítica sobre el material bibliográfico.

Aspectos de la personalidad del rey.

Advertencias generales.

Aspectos morales.

1. El rey debe ser apercibido (cuerdo)

astucia

cordura

2. El rey debe ser justiciero

justicia

mesura

sufrenecia

misericordia

3. El rey debe ser franco (generoso)

largueza

magnanimitad

“cobdicia

Aspectos sociales.

1. El rey entre sus amigos y enemigos

lealtad

obediencia

mansedumbre

“franqueza”

paciencia

2. El rey y la mujer

castidad

lealtad

3. El rey y sus consejeros

sabiduría

obediencia

lealtad

mesura

verdad

Conclusiones.

ASPECTOS DE LA PERSONALIDAD DEL REY ESPAÑOL EN LA LITERATURA HISPANO-ARÁBIGA.

I

La mayoría de los datos concernientes a la bibliografía hispano-arábiga hállase diseminada por obscuros y raros volúmenes, en varias lenguas, y no siempre de fácil acceso. Reconociendo, pues, la dificultad de allegar informes sobre estas materias, de las cuales han hecho caso omiso la mayor parte de los críticos y bibliógrafos, me he propuesto reunir en un cuerpo en este primer capítulo los elementos de información más necesarios relativos a ediciones, curso de evolución de la obra, fecha, autor, fuentes y contenido.

La materia se divide lógicamente en dos corrientes, las cuales pueden clasificarse así: primero, las obras cuya enseñanza se expresa solamente por medio de dichos y proverbios morales, o sea en sentencias puramente abstractas, a menudo apoyadas en la autoridad de un personaje o libro conocido; segundo, las obras en las cuales se puede observar la influencia oriental del apólogo, o la enseñanza por medio de lo simbólico o concreto. También deben mencionarse obras que combinan estas dos corrientes, ya reforzando los proverbios con cuentos didácticos, ya estipulando las consecuencias morales del apólogo por medio de aforismos o dichos, y constituyendo así un método de instrucción más comprensible y ameno para la inteligencia popular.

Dentro de cada grupo se seguirá el orden cronológico aparente, punto sobre el cual hay bastante desacuerdo entre los críticos, especialmente respecto a las obras de traducción.

(En el grupo de obras que he calificado como de moral abstracta ocupa el primer puesto en el orden cronológico el *Libro de los doce sabios* o *Tractado de la nobleza y lealtad*¹ escrito, según afirma Ríos², durante el reinado de Fernando III. Este libro consiste en gran parte de máximas y sentencias expresadas por un grupo de

¹ Para todos los extractos de este libro me he servido de la copia fotográfica en posesión del Sr. Miguel Zapata y Torres, Bib. Esc. Cód. II. & 8. Fol. 67-79b. Está publicado con el título de *Libro de la nobleza y lealtad* en las Memorias para la vida del santo Rey Fernando III, por Miguel de Manuel Rodríguez, Madrid, 1800.

² José Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, 1863, tomo 3, pág. 434ss.

sabios, forma típica de los libros orientales, y muy empleada en las primeras obras castellanas de esta índole.

Su breve prólogo nos da cuantas noticias tenemos del autor y algo concerniente al objeto del libro.³ Cada sabio expresa en términos abstractos el significado de los vicios o virtudes en su relación con la conducta del monarca. Estos juicios, a pesar de la mucha repetición, son a menudo muy pintorescos y atinados. Ni se puede negar lo bien expresados que están algunos de los conceptos, como por ejemplo, el siguiente, que ofrece el tercer sabio como su contribución a la exaltación de la sabiduría: "la sabiduría es espejo de los sabios que mientras mas se miran mas fallan que mirar."⁴

Otro ejemplo importante de las primeras manifestaciones de la literatura hispano-arábiga lleva el título de *Flores de filosofía*.⁵ Ríos lo coloca también en la época del Rey Santo, basando su aserción sobre el estilo y naturaleza del libro.⁶ Es oriental en forma, siendo una compilación de sentencias morales y políticas destinadas a la educación no sólo ya de los príncipes, sino de toda clase de hombres, ricos o pobres. He aquí algunos de los títulos de los treinta y ocho capítulos, o "leyes," de que se compone, para dar una idea de la materia tratada: IV De la ley e del rrey

³ "El muy alto e muy noble poderoso y bien aventurado señor rrey don fernando de Castilla e de leon los sabios que vuestra merced mando que veniesemos de los vuestros rreyos e de los rreyes vuestros amados hermanos para dar conseio enlo espiritual e temporal," y poco más adelante: "y señor a lo que agora mandades que vos demos por escrito todas las cosas que todo principe e rregidor de rregno a de aver en sy e de como deve obrar en aquello que a el mismo pertenesce." fol. 67.

⁴ *Doce sabios*, fol. 69.

⁵ Publicado por Hermann Knust en *Dos obras didácticas y dos leyendas*, Sociedad de bibliófilos españoles, tomo XVII, Madrid, 1878. Este libro fué muy popular en su época según lo prueba el número de manuscritos que de él existen aún. Los cuatro mss. enteros y dos fragmentos que se han conservado tienen las firmas siguientes: Bib. Esc. & II., 8., h. III. 1., X. II., 12; Bib. Nac.: B6 33. Los fragmentos: Bib. Esc. & II. 8.; otro en la colección de Gayangos. Este contiene también el *Libro de Patronio*, de cuyo ms. hizo él su edición de este libro en B. A. E. Designa su ms. con la letra C. (Véase Knust *op. cit.*, pág. 5ss.) Otra muestra de su popularidad consiste en que se hallan insertadas, con muy pocas omisiones, las máximas de las *Flor. de fil.* entre los castigos que el rey de Mentón da a sus hijos, Garfín y Roboan en la segunda parte de la *Historia del cavallero Cifar* que se encuentra en la Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, Tübingen, 1872. Tomo CXII.

⁶ Ríos, *op. cit.*, tomo 3, pág. 434 ss.

que la guarda; VI De la justicia e de la injusticia; XIII De como omne deve guardar su lengua, etc.⁷

Esta versión de las *Flores de filosofía* es sin duda una refundición del *Libro de los cien capítulos*, el cual en realidad no tiene más que cincuenta, aunque uno de los manuscritos lleva ciento en el índice.⁸ Según el prólogo, el libro de las *Flores de filosofía* fué “escogido e tomado de los *dichos de los sabios*, siendo éstos las sentencias mismas sacadas de las diferentes autoridades y no un libro hoy perdido, como cree Ríos.⁹ Lo que él llama los *Dichos de los sabios* es, según prueba el Señor Zapata, el *Libro de los cien capítulos*.¹⁰

El *Libro de los buenos proverbios*¹¹ es una colección de dichos atribuidos a filósofos griegos, latinos y árabes, y destinados a la ayuda del hombre en la conducta de su vida. La fecha de los *Buenos proverbios* no ha sido averiguada todavía, pero el concenso de opinión de los pocos autores que lo mencionan indica que fué traducido en los últimos años del reinado de Fernando III, o en la primera parte del reinado de su hijo, Alfonso X.¹²

Según Steinschneider, está sacado de las *Sentencias morales de los filósofos* escritas por Honein ben Ishak (809-875)¹³. El texto castellano dice al principio: “Este es el libro de los buenos pro-

⁷ Es interesante notar en este libro la primera manifestación en la prosa castellana, en una forma incipiente, del apólogo oriental que más tarde habría de ser empleado con tanta gracia y brillantez por los autores españoles. En las leyes II y III encontramos el “enemulo” de los “mirabolanos,” o sea, del rey y del “físico” que le da la receta para “los pecados sanar.” Esta misma receta se encuentra en el cap. 3, del *Bonium o Bocados de oro*. (Vide infra), pág. 4.

⁸ M. Zapata y Torres, *El Libro del consejo e los consejeros*, pág. VI, nota I.

⁹ Ríos, *op. cit.*, tomo IV, pág. 93, nota 4. Véase también *loc. cit.* en la nota 8.

¹⁰ Zapata, *op. cit.*, pág. XXII, XXXIV, nota.

(El Señor Zapata ha tenido la bondad de facilitarme su transcripción del ms. 6608, Bib. Nac., que es el de los *Dichos de sabios en palabras breves*, el cual he comparado cuidadosamente con la edición de Knust de las *Flores de filosofía* y he hallado no sólo un sinfín de disparidades entre los dos, sino también una cantidad de materias mucho mayor en aquél).

¹¹ El *Libro de los buenos proverbios* lo publica Knust a la cabeza del *Libro llamado bocados de oro, el qual compuso el rrey Bonium rrey de Persia*. Mittheilungen aus dem Eskorial, Tübingen, 1879.

¹² M. Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, Madrid, 1905, tomo I, pág. LXIII. Ríos, *op. cit.*, tomo 3, pág. 548. Julio Cejador y Frauca, *Historia de la lengua y literatura castellana*, Madrid, 1915, tomo 1, pág. 192.

¹³ M. Steinschneider, *Jahrbuch für roman. und eng. Litteratur*, Leipzig, 1871, tomo XII, pág. 354-366. (Vide Knust *Flor. de fil.*, pág. 4, nota 3.)

verbios que dixieron los philosophos e los sabios antiguos, e de los castigos que castigaron a los sus discípulos e a los otros que quisieron aprender. E trasladó este libro Yoanicio, fijo de Isaac, de griego a arabigo e trasladamosle nos agora de arabigo a latin.”¹⁴ Los filósofos que exponen su sabiduría emplean, para dar autoridad a sus consejos y cierto interés novelesco al libro, el artificio tan conocido de los “seellos” (escudos) de los héroes y filósofos antiguos, diciendo que en el “seello” de tal o cual héroe famoso se lean los consejos que quiere dar el sabio. Además de las descripciones de las juntas de los filósofos, están intercaladas una biografía de Alejandro y dos epístolas de éste a su madre.

De más importancia aun que el *Libro de los buenos proverbios* es el *Bonium* o *Bocados de oro*¹⁵ que asimismo se compone de buenos consejos, pero añade un artificio novelesco, hasta cierto punto comparable con el de *Calila y Dimna*,¹⁶ aunque no en forma de apólogo como éste. Es el viaje de un rey a la India en busca de la sabiduría, durante el cual se nos indica la razón de la gran cantidad de erudición que van pronunciando los sabios.

En resumen el argumento del *Bonium* es como sigue: Bonium, rey de Persia, yendo camino de la India en busca de la sabiduría, encuentra a un predicador que, por medio del ya citado apólogo de los “mirabolanos,” le da la receta para “sanar los pecados.”¹⁷ Al fin llega a la gran ciudad de los sabios y un joven llamado Joanicio le facilita la entrada en una asamblea de filósofos. Siguiendo el consejo de Joanicio, el rey Bonium apunta los dichos que los sabios exponen para cada contingencia de la vida. Entre el grupo de filósofos hay de todo; griegos, latinos y árabes, pero muy a menudo los nombres de estos filósofos se hallan en forma tan alterada que apenas pueden identificarse. En esta obra se cuentan además las vidas de los filósofos en términos ingeniosos, a veces fantásticos, y se les cita como autores de las sentencias.

Hay mucho desacuerdo en cuanto a la fecha probable del *Bonium*, pero la mayor parte de la evidencia indica una fecha anterior al reinado de Alfonso el Sabio.¹⁸ Se puede notar que

¹⁴ Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, tomo I, pág. LXIII.

¹⁵ Vide supra, pág. 3, nota 11.

¹⁶ Vide infra, pág. 9, nota 42.

¹⁷ Vide supra, pág. 3, nota 7.

¹⁸ Ríos, *op. cit.*, tomo 3, pág. 544 y nota 1.

don Jaime de Aragón lo utilizó para su *Libro de la saviesa*.¹⁹

Un libro del cual no he podido ver más que los trozos publicados por Knust,²⁰ pero que debe ser incluído en esta lista, es el llamado *Poridat de poridades*. Según la opinión de Ríos,²¹ es también de la época de Alfonso X. En el códice iij.h.1 de la Biblioteca del Escorial se lee: "Loado sea el sennor de todo el mundo; el Mirabolin mando a mi su siervo que buscase el libro de las *Poridades*, el que fiso el filosofo leal Aristotil, fijo de Nicomaco a su discípulo Alixandre, fijo del rrey Phillipo el mayor."²²

Está dedicado, en gran parte, a la educación de los reyes y príncipes y contiene cuatro divisiones. La primera consiste de los consejos que necesitan seguir los reyes en el gobierno de sus pueblos; la segunda es una exposición doctrinaria con citas de los filósofos y de las Sagradas Escrituras; la tercera es una especie de lapidario y la cuarta lleva *Los Ensenamientos et castigos de Alixandre* que incluye varias epístolas escritas por Aristóteles y que ofrecen una guía moral para la conducta política y personal del rey.²³

El *Libro del consejo e los consejeros*²⁴ fué asimismo destinado a la enseñanza de los reyes y nobles en general. Según Ríos fué escrito a fines del siglo XIII o principios del XIV.²⁵ El Señor

¹⁹ El *Libro de la saviesa* es una obra escrita en catalán por el Rey don Jaime I de Aragón (1213-1276). Es una colección de máximas filosóficas que tiene mucha semejanza con el *Bonium* y *Poridat de poridades* (de que trataré luego), pero que omite toda la parte relativa al viaje del rey a la India. No me ha sido posible examinar esta obra ni tampoco he encontrado informes sobre ediciones de ella. Según Ríos, *op. cit.*, tomo 3, pág. 545, nota 1, el ms. es de la Bib. Esc. j. M. 29.

²⁰ H. Knust, *Jahrbuch für roman. und engl. Lit.*, Leipzig, 1869, tomo X, pág. 153-172, 303-317.

²¹ Ríos, *op. cit.*, tomo 3, pág. 549 y pág. 542.

²² Ríos, *op. cit.*, tomo 3, pág. 545.

²³ *Ibid.*, *ibid.*, pág. 546.

²⁴ *Ibid.*, *ibid.*, pág. 546. Como sugiere el título *Poridat de poridades* el libro es una versión castellana, casi al pie de la letra, del *Secreta secretorum*. (J. Fitzmaurice-Kelly, *A New History of Spanish Literature*. London, 1926, pág. 22).

Es interesante notar que el Rey Sabio se aprovechó de la materia del *Poridat de poridades* y del *Bonium* para las *Siete partidas*, especialmente para la segunda *Partida*. Por consiguiente, hubo de conocerse en Castilla antes de 1257, fecha en que se escribió esta *Partida*. (Ríos, *op. cit.*, tomo 3, pág. 546, nota 2).

²⁵ M. Zapata, *op. cit.*, introd. Este libro consta de veintiún capítulos en el índice aunque sólo se desarrollan diecinueve.)

²⁶ Ríos, *op. cit.*, tomo 4, pág. 91, nota 1.

Zapata, en su esmerado estudio sobre este libro, confirma la opinión de Ríos, inclinándose hacia fines del siglo XIII.²⁶ Según demuestra aquél, el lenguaje en que van expresadas las frases morales y los pocos apólogos que se hallan en él lo colocan en esta fecha.

El autor fué probablemente don Pedro Gómez Barroso (1270?-1348?), de una antigua y noble familia de Toledo. Por sus cualidades mentales y personales fué muy apreciado por los reyes Sancho IV y Alfonso XI, a quienes ayudó con sus consejos. Gracias a los esfuerzos de éstos y a su propio mérito llegó a ser Obispo de Cartagena y Cardenal de España, recibiendo más tarde el título de Obispo y Cardenal Sabinense. A pesar de su talento, los puestos importantes que ocupó y su influencia en la corte, no nos legó más obra que ésta.

En cuanto a las fuentes del *Libro del consejo e los consejeros* demuestra conclusivamente el Señor Zapata que, aun cuando han contribuído algo el *Bonium*, las *Flores de filosía*, el *Libro de los cien capítulos* y *Dichos breves de sabios*, la obra guarda estricta relación con los *Tratados morales* de Albertanus, especialmente con el *Liber consolationis et consilii* (1246), tanto en la forma como en la materia.²⁷ Esta opinión es contraria a la de Ríos, que indica como principal fuente informativa del libro los susodichos manuales indo-orientales. Se nota también cierta influencia bíblica y de las colecciones cristianas de sentencias didáctico-religiosas tan populares en esa época.

Conocidos hasta la fecha son cuatro manuscritos.²⁸

El *Libro de los castigos e documentos*²⁹ ha sido atribuído generalmente a Sancho IV³⁰, pero las investigaciones de M. Foulché-Delbosc³¹ y M. Paul Groussac³² prueban definitivamente

²⁶ M. Zapata, *op. cit.*, pág. V.

²⁷ *Id.*, *id.* pág. XXIV.

²⁸ Llevan las signatures siguientes: Bib. Nac. 6608, Bib. Nac. 9216, Bib. Nac. 9559; Bib. Esc. III-N-24.

²⁹ P. de Gayangos, *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, B. A. E. tomo LI, Madrid, 1884.

³⁰ Ríos (*op. cit.*, tomo 4, pág. 36, nota*) se indigna contra Gayangos por manifestar éste al principio de su edición de los *Castis*. (*loc. cit.*, pág. 79), algunas dudas sobre la autenticidad de las frases que mencionan a Sancho como autor.

³¹ *Les "Castigos e documentos" de Sanche IV*, Rev. Hisp., tomo XV, 1906, pág. 340-371.

³² En *Revue Hispanique*, *Le livre des "Castigos e documentos" attribué au roi D. Sanche IV*, tomo XV, 1906, pág. 212-339.

que no fué escrito, al menos en su mayor parte, por el sucesor del Rey Sabio. Según el prólogo, don Sancho lo escribió para su hijo Fernando IV durante el año en que ganó a Tarifa, es decir, el de 1292. La opinión de Groussac es que los consejos que contiene son más a propósito para los vasallos que para un príncipe de seis años.

De más peso aun son las deducciones de este autor en cuanto a la fecha, basadas en las fuentes de la obra. Un libro titulado *De regimine principum*,²³ escrito por Egidio Colonna (Gilles de Rome) para la educación del príncipe "Philippe le Bel", que subió al trono en 1285, tuvo gran éxito y de él resultaron innumerables traducciones en casi todas las lenguas de Europa en comienzos del siglo XIV. Hacia 1345 el fraile Juan García de Castrojeriz hizo una traducción española de la obra de Colonna añadiendo numerosas disertaciones propias.²⁴ Como el *Libro de los castigos e documentos de don Sancho* está basado en esta traducción no es posible que fuese escrito por don Sancho IV, que murió en 1295. Además, existen en el libro las adiciones de Juan García que existían en la versión original latina. De modo que queda refutada la firme creencia en la paternidad literaria de Sancho y hay que considerar como compilador probable de los *Castigos* a un clérigo que se sirvió del *Regimiento de los príncipes*, más las añadiduras de Juan García y de la *Disciplina clericalis* como base de su obra. La fecha en que se escribió, por consiguiente, tiene que fijarse después de 1345.

Fuese o no escrito el *Libro de los castigos e documentos* para un príncipe en particular, es una guía de conducta para todas las relaciones humanas, públicas y privadas, morales y espirituales. El autor emplea no sólo los aforismos y refranes tan populares sacados del *Bonum* y de la Biblia, sino también sabrosos apólogos de *Calila y Dimna* y del *Libro de los engaños e asayamientos de las mugeres*, de modo que los noventa capítulos de que se compone la obra poseen cierto interés tanto por su estilo como por su contenido.

El Libro de dichos de sabios et philosophos fué traído del catalán al castellano en 1402. El ms. que se conserva en la Biblioteca del Escorial con la signatura b.ij. 19 (fol. 127) es traslado de la com-

²³ A su vez inspirado por el "De regimine principum" de Santo Tomás de Aquino, que tenía un fin análogo, o sea el de instruir al príncipe de Chipre.

²⁴ Esta traducción de *El regimiento de los príncipes*, impresa en Sevilla, en 1494, fué hecha para el infante don Pedro que reinó más tarde y se llamó "el Cruel."

pilación hecha por Rabbi Jehudah Astruch, casi un siglo antes.³⁵

Con el *Libro de dichos de sabios et philosophos* terminamos nuestra lista de obras del género didáctico abstracto. El grupo didáctico-simbólico concreto, o sea el de apólogos, comienza con la *Disciplina clericalis*,³⁶ obra muy célebre por ser no mera traducción de una colección de fábulas, sino una recopilación de proverbios y apólogos orientales a la cual añadió el autor algo de su personalidad. La *Disciplina clericalis*, escrita en latín, precedió a todas las demás colecciones de cuentos en España y logró una popularidad extraordinaria.

El autor, un judío nacido en Huesca en 1062, se llamó Rabbi Moseh Sephardi hasta su conversión al cristianismo en 1106, cuando recibió el nombre de Pedro (Per) Alfonso.

Según el título se entendería que la *Disciplina clericalis* fué compuesta para la disciplina o instrucción de los "clérigos," o sea la gente culta de la época, pero carece casi por completo de elementos cristianos, y, aunque fué escrita en latín, el contenido no deja duda de sus fuentes árabes. El autor emplea el artificio predilecto de los libros orientales, el de poner las fábulas en boca de un padre que las cuenta a un hijo. Se compone el libro de "enxemplos" en que actúan animales y seres humanos, e imparten vigor y eficacia a estos cuentos morales gran número de proverbios sacados de los filósofos árabes.

Es fácil entender el atractivo que tuvo esta obra, tanto por la novedad de su contenido cuanto por la sabiduría y moral práctica que las narraciones ofrecían, con una franqueza no siempre católica, al parecer.³⁷

Entre los apólogos de la *Disciplina clericalis* que más a menudo aparecen en colecciones semejantes posteriores pueden citarse el lindo cuento de los amigos, el cual se encuentra además en *El Conde Lucanor*³⁸ de don Juan Manuel; el del ladrón que pen-

³⁵ Ríos, *op. cit.*, tomo VI, pág. 304, nota 1.

³⁶ *Disciplina clericalis*, Patrologie de Migne, Serie latina, tomo 157.

³⁷ La *Disc. cler.* fué acogida muy pronto por las lenguas vulgares y varias veces fué puesta en verso y en prosa francesa. (Men. y Pelayo *op. cit.*, pág. XXXIX). Las versiones francesas llevan el título de *Le chastoiement d'un père a son fils*.

La única versión francesa que me ha sido posible consultar consta de dos partes y está escrita en verso. Fué publicada por la Société des Bibliophiles français en París, 1824.

³⁸ P. de Gayangos, *Escritores en prosa anteriores al siglo XV. Libro de Patrón*, ejemplo XLVIII.

saba escapar deslizándose del tejado por un rayo de luna, que también se halla en *Calila y Dimna*³⁹ etc. Son muchos y muy picantes los apólogos que exponen y ensalzan las facultades de la mujer para burlar a su marido. Entre éstos se halla el cuento de la esposa que, siguiendo los consejos de una alcahueta,⁴⁰ se rinde a las súplicas de un amante por temor de ser convertida en una perrilla llorosa.

El *Libro de los enxemplos*⁴¹ de Clemente Sánchez se sirve sin reserva de los cuentos de la *Disciplina clericalis* parafraseados en castellano, y en el *Conde Lucanor* y el *Libro de los estados* de don Juan Manuel, así como en el *Libro de los castigos e documentos* pueden también hallarse fábulas sacadas de esta fuente inagotable. La gran boga que tuvo la *Disciplina clericalis* no se debe, pues, al estilo de Per Alfonso, que era seco y pesado. Aun cuando éste narra los cuentos más escabrosos emplea un lenguaje poco gracioso. Si nos parecen inmorales los cuadros que pinta, no lo son con la intención del que los presenta. Son sus imitadores los que no se han concretado a los límites de la decencia, adquiriendo así los cuentos viveza y color bajo la influencia de imaginaciones más fértiles, aunque más licenciosas, que la de Per Alfonso.

La primera manifestación en la lengua castellana de una obra narrativa es probablemente la colección de cuentos llamado *Calila y Dimna* o *Fábulas de Pilpay o Bidpay*.⁴² Antes y después de ser hecha la versión castellana ha ejercido esta obra una influencia muy extensa en las literaturas del mundo. Una idea de la antigüedad de algunos de dichos cuentos puede deducirse de la evidencia expuesta por J. Jacobs,⁴³ el cual los relaciona con las "jatakas" o paráboles basadas en la vida de Buda, colección hecha entre los años 400-200 A.C.

Calila y Dimna llegó a Europa por la ruta que acostumbraban a seguir los cuentos orientales, es decir, pasando en turno

³⁹ Ed. por A. Solalinde, Edición Calleja, Madrid, 1917, Capítulo II.

⁴⁰ Este apólogo se halla también en el *Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres*, pág. 40.

⁴¹ P. de Gayangos, *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, e infra, pág. 12.

⁴² Ed. por A. Solalinde, Edición Calleja, Madrid, 1917. (De esta edición se toman todas las citas referentes a este libro). P. de Gayangos, B. A. E. *Escr. en prosa antis. al sig. XV*.

⁴³ J. Jacobs, *The Fables of Bidpai*, London, MDCCCLXXXVIII., pág. XV.

del sanscrito al persa, al árabe, al hebreo y al latín, del cual pasaron a las lenguas vulgares.⁴⁴ Dice Gayangos⁴⁵ que *Calila y Dimna* fué llevado a Persia por un médico Barzuyeh, o Berzebuey, que lo tradujo al pehleví. En cuanto al original sanscrito de la obra, es de opinión éste que está basada en una colección de apólogos indios titulada *Hitopadesa*, compendio del *Pantchantra* o libro de "los cinco capítulos."⁴⁶

La traducción del pehleví al árabe por Adballah ben Almocaffá, a mediados del siglo VIII, es de especial importancia para nosotros, por ser ésta la que sirvió al traductor castellano para la versión que hizo en el año 1251.⁴⁷ Esta versión castellana es la más cercana al original y, por consiguiente, importantísima.

Una versión hebraica de *Calila y Dimna* fué trasladada al latín por un judío converso, Juan de Capua, con el título de *Directorium vitae humanae* y la dedicó al Cardenal Mateo Orsini (1263-1305). De esta versión resultaron traducciones al alemán, al italiano y al inglés.⁴⁸

En cuanto a la estructura de *Calila y Dimna* puede decirse que sigue la forma ya mencionada de las obras orientales. Es una serie de cuentos vagamente enlazados por una fábula general. Consta de dieciocho capítulos y una introducción de Abdallah ben Almocaffá. Los dos primeros capítulos cuentan la historia del médico Berzebuey que va a la India en busca de la sabiduría y trae como resultado de su viaje el libro de *Calila y Dimna*. El tercer capítulo da el nombre a la versión castellana. Los héroes de la serie de apólogos que constituye este capítulo son el león, rey de los animales, su ministro, el toro Senceba, y los dos lobos cervales, Calila y Dimna. Estos representan los consejeros engañosos, que por envidia al manso Senceba causan la ruina y muerte de éste.

La mayor parte de las fábulas se ponen en boca de animales, aunque algunos de los protagonistas son seres racionales, porque, como dice el título, es un libro que "de parte por ejemplos de homnes, e aves, e animalias."

⁴⁴ Menéndez y Pelayo, *Orígenes*, tomo I, pág. XXIII. Compárese también la opinión del Señor Bonilla y San Martín, *infra*, pág. 11.

^{45, 46} Gayangos, *op. cit.*, pág. 1ss.

⁴⁷ Solalinde (*op. cit.*, prólogo, pág. 7) se inclina a una fecha unos treinta años más tarde.

⁴⁸ Para más informes sobre las versiones de *Cal. y Dim.* véase la carta que sigue a la pág. LXXX. de *Fables of Bidpai*, J. Jacobs.

Muchas veces resulta un poco enrevesada y fastidiosa la lectura de *Calila y Dimna*, debido a que los apólogos se siguen uno a otro sin obvia relación y a veces desviándose, al parecer, del tema principal. Pero considerado cada apólogo individualmente todos son de interés, tanto por su gracia y valor narrativos cuanto por las ideas que encierran relativas a la moral y a la política.

Siendo prototipo de esta clase de obras didáctico-simbólicas, el libro de *Calila y Dimna* ha sido de muchísima importancia para todas las literaturas, puesto que apenas existe una colección de fábulas en la cual no figuren apólogos sacados de esta fuente. A veces, claro está, han sufrido ciertas modificaciones para representar mejor la época del autor o cumplir más cabalmente su intención.

De la misma época de *Calila y Dimna* es otra obra importante "trasladada del árabe en castellano" por mandato del Infante don Fadrique, hermano de Alfonso X. en el año 1253.⁴⁹ Este libro es conocido con el título de *Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres* o *Libro de Sendebar o Sindibad*.

Es la leyenda de los *Siete sabios de Roma* que se encuentra tan a menudo en Europa. Procede del oriente y sigue más o menos el mismo curso que el de *Calila y Dimna*. El Señor Bonilla y San Martín describe en su edición de esta obra los dos conductos principales que seguían las leyendas orientales para llegar a Europa, diciendo que fueron introducidas por los árabes y por los bizantinos que las tomaban de Siria o de Persia.⁵⁰ Por un diagrama del mismo editor⁵¹ se pueden trazar las dos direcciones que sigue esta leyenda, las cuales califica él de occidental y de oriental. Ambas tienen su origen en el sánscrito y en una versión persa y otra árabe. De esta última llegamos, por intermedios griegos, a la forma occidental del *Sendebar* que se ejemplifica por la *Historia septem sapientium Romae*, por una versión francesa en verso, en la cual el padre del infante se llama Dolopathos, y por la forma italiana en que el príncipe lleva el nombre de Erasto. La forma oriental se representa por el *Syntipas* griego, versión que parece representar mejor el texto primitivo, y a la cual se parece mucho el *Sendebar* castellano.⁵²

⁴⁹ Ed. A. Bonilla y San Martín, *Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres*, Biblioteca Hispánica, Madrid, 1904., pág. 7.

⁵⁰ *Id.*, *id.*, pág. 13.

⁵¹ *Id.*, *id.*, pág. 15.

⁵² *Id.*, *id.*, pág. 14.

Obra culminante de este género, aunque no la última en el orden cronológico es el *Libro de Patronio o Conde Lucanor*,⁵³ escrito en 1335 por el infante don Juan Manuel, sobrino de Alfonso el Sabio. Por su esmerado estilo, y por la riqueza y flexibilidad que en él adquiere el idioma, así como por lo que en él tiende al entretenimiento, es obra de suma importancia en el desarrollo de la prosa novelesca anterior al Renacimiento. En los cincuenta amenos "enxemplos" de que la obra está compuesta se percibe no sólo la fría didáctica de los antiguos cuentistas sino también la personalidad del autor que lo influye todo, prestando cierto interés psicológico a la relación. Aunque es oriental la inspiración, son, en su mayor parte, españoles los personajes, el ambiente y el espíritu.

Para completar la lista de obras de cuentos orientales en España haré una breve mención de dos libros, que aunque de aparición muy tardía pertenecen a este grupo. Estos son el *Libro de enxemplos por a.b.c.*,⁵⁴ y el *Libro de los gatos*⁵⁵ o "cuentos," ambas obras del primer cuarto del siglo XV.

El primero es una colección de cuentos morales compilada entre los años 1400 y 1421 por Clemente Sánchez de Vercial. Consiste de "enxemplos" cortos precedidos de un verso en latín y la traducción de éste al español, cuyos versos indican el tema de la historieta. Como da a entender el título, los cuentos siguen el orden alfabético empezando con los deberes del *abad*. Fué, según Morel-Fatio,⁵⁶ copiado de uno de los *Alphabeta exemplorum* del siglo XIII que servían para ayudar a los predicadores en la preparación de sus sermones. El libro español servía, sin duda, el mismo fin.

El *Libro de los gatos*⁵⁷ es una colección que consta de cincuenta

⁵³ P. de Gayangos, *Escritores en prosa antis. al sig. XV.*, págs. 367-426.

⁵⁴ *Ibid.*, págs. 443-542, y en *Romania*, tomo VII.

⁵⁵ *Ibid.*, págs. 543-560, y en *Modern Philology*, tomo V.

⁵⁶ El *Libro de exemplos por a. b. c.* en *Romania*, tomo VII, 1878, págs. 481-526.

El Señor Morel-Fatio publica aquí por primera vez un ms. de la Bibliothèque Nationale de Paris. Esta versión no sólo llena las lagunas del ms. de la Biblioteca Nacional de Madrid publicado por Gayangos en B. A. E. *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, págs. 443-542, sino que da el nombre del autor antes desconocido. La edición de Gayangos contiene 395 "enxemplos" y empieza con la letra *c*. La de Morel-Fatio suple los setenta y un "enxemplos" que faltan al principio del ms. de Madrid y uno más.

⁵⁷ El *Libro de los gatos*, G. T. Northup en *Modern Philology*, vol. V, Chicago, 1908.

y ocho ejemplos. No se sabe el nombre del autor pero es muy posible que sea un clérigo, si tenemos en cuenta los conocimientos que muestra de la iglesia y el tono satírico que a menudo emplea contra los vicios de la misma. Los apólogos mismos son muy breves, siendo de mayor importancia las comparaciones que saca de ellos, por medio de las cuales expone su filosofía personal.

Pueden resumirse brevemente las materias del primer capítulo como sigue: las obras hispano-arábigas de que hemos hablado se clasifican en dos divisiones: las que enseñan por medio de sentencias en abstracto y las que emplean el "enxemplo," o cuento moral, resultando, por tanto, más concreta la instrucción que de éstas se deriva.

En el primer grupo se hallan cinco libros atribuidos todos a la época de Fernando III. Son éstos el *Libro de los doce sabios* o *Tractado de la nobleza y lealtad*; las *Flores de filosofía*, colección semejante de máximas y dichos; el *Libro de los ciento capítulos* que es, según recientes investigaciones, la base probable de la versión que conocemos de las *Flores de filosofía*; el *Libro de los buenos proverbios* y el *Bonium*. Este último consiste de una vasta colección de dichos atribuidos a sabios y filósofos, y empieza por una ficción novelesca que da la razón de ser de la obra y a la vez cierta unidad. El libro titulado *Poridat de poridades*, probablemente de la época de Alfonso X, está dedicado a la enseñanza de los príncipes, así como lo está el *Libro del consejo y los consejeros*, escrito durante el reinado de Sancho IV o Fernando IV. Completan la lista el *Libro de los castigos e documentos*, atribuido sin razón a Sancho IV, que fué escrito hacia 1345, y el *Libro de dichos de sabios et philosophos* traducido del catalán al castellano en 1402.

El grupo de obras del género concreto o simbólico lo componen los siguientes libros: la *Disciplina clericalis* de Per Alfonso, escrita en latín a fines del siglo XI o a principios del XII. Este libro consiste de "enxemplos" muy populares en que actúan tanto animales como seres humanos. El libro de *Calila y Dimna*, otra colección de cuentos orientales de mucha influencia literaria, fué trasladado al español en 1251 por mandato de Alfonso el Sabio. El *Sendebar*, traducido del arábigo al castellano en 1253 con el título de *Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres*, procede del oriente como los anteriores, teniendo la leyenda misma su origen en la remota antigüedad. Terminan la serie el *Libro de Patronio* o

Conde Lucanor, escrito en 1335 por don Juan Manuel, el *Libro de enxemplos por a.b.c.* de Clemente Sánchez de Vercial, y el *Libro de los gatos (cuentos)* ambos del primer cuarto del siglo XV.

DESENVOLVIMIENTO DE LA PROSA DIDÁCTICA

FUENTES INDO-ORIENTALES

Moral abstracta (sentencias morales)	Moral concreta (apólogos etc.)
Libro de los 12 sabios.....	E
Flores de filosofía	L
(Dichos breves de sabios)	C
(Libro de los cien capí- tulos).....	U
El Bonum.....	E
Libro de los buenos prover- bios.....	N
Poridat de poridades.....	T
Libro de la saviesa.....	O
Libro de dichos de sabios et philosophos.....Disciplina clericalis
Libro del consejo e los con- sejeros.....Calila y Dimna (1251)
Castigos e documentos del rey don Sancho....Libro de los engaños et los asayamientos de las mugeres (1253)
Conde Lucanor (1335)
Libro de los enxemplos por a. b. c.
Libro de los gatos



II

“El rey en el regno es así como la lluvia en la tierra, que es bendición del cielo, é es vida de la tierra e ayuda é socorro de todos los que viven.” (*Castigos e documentos*, pág. 187.)

“Ca el rey es tan con el pueblo como la cabeza con el cuerpo; cuando la cabeza está bien el cuerpo está bien.” (*Calila y Dimna*, pág. 213).

No cabe duda de que la personalidad del monarca influye directamente en el estado moral y material de su reino, y, viceversa los tiempos en que vive aquél nunca dejan de influir en el carácter del rey. Aun hay quienes mantienen que sólo del rey depende el destino de una nación. Uno de éstos, Frederick Adams Woods, en su libro *The Influence of Monarchs*⁵⁸ se ha propuesto medir matemáticamente el influjo personal que ciertos monarcas europeos han ejercido en la historia de sus reinos. Compara la prosperidad y el estado político del país con el carácter de su monarca y, verdad es, en muchos casos parece coincidir la fuerza o flaqueza del carácter del rey con el mejor o peor estado de su reino.

El presente estudio tiene por objeto pintar al rey español medioeval tal cual se le ve en los libros de su época, es decir, como el tipo de perfección real no existente más que en la imaginación, pero, hacia la realización de la cual se esforzaron tanto los autores o compiladores de libros destinados a instruir a los reyes, y, especialmente, a los príncipes. Para el fin propuesto señalaré, algunos aspectos salientes de la personalidad del monarca considerados en relación con los problemas de su vida.

Los reyes bajo cuya influencia, o para cuya enseñanza, fueron escritas las obras analizadas en el capítulo anterior son demasiado conocidos para exigir más que una breve reseña sobre su carácter y sus contribuciones a la civilización.

Fernando III, “el Santo,” (1217-1252) fué un rey fuerte e inteligente que se lució no sólo en el campo de batalla sino también en el de las letras. Como ejemplo del primer aserto pueden citarse la reconquista de Córdoba (1236) y de Sevilla (1248) y para indicación de sus esfuerzos literarios puede uno referirse a lo que queda dicho en las páginas una y dos.

Le siguió en el trono su hijo Alfonso X (1251-1284) cuyo largo reinado fué tan brillante en cuanto a los adelantos intelec-

⁵⁸ The Macmillan Co., New York, 1913.

tuales como desgraciado en la condición económica y política del pueblo que gobernó. A pesar de sus ilusiones imperiales no logró definitivamente el cetro del Imperio Romano, aunque en realidad, nunca dejó de ambicionarlo. Eran frecuentes las sublevaciones de los vasallos y aun de su hijo Sancho, quien, al fin le arrebató la corona. Aun admitiendo el infeliz estado material de su reino no puede negarse la importancia de los esfuerzos que hizo Alfonso para pulir y dar forma a la lengua castellana. Con este fin reunió a su alrededor gran número de eruditos, no sólo cristianos, sino también mohamedanos y judíos y se convirtió su corte de Toledo en uno de los centros de más vigor intelectual del mundo medioeval. A su actividad debemos importantísimos monumentos de la prosa castellana, y éstos demuestran la diversidad de interés del Rey "Sabio;" por ejemplo: tratados científicos como las *Tablas Alfonsties* y los *Libros del saber de astronomía*, o recreativos como el *Libro de ajedrez*, el *Libro de la montería*, y otros que mandó traducir del árabe como, *Calila y Dimna*. Así mismo se encaminaron sus esfuerzos a dar uniformidad a las leyes vigentes en las distintas regiones bajo su mando, resultando de esta última aspiración la obra monumental titulada las *Siete partidas*. Así es que, si le faltaron a Alfonso ciertas facultades para la política y para la adquisición de territorios, tenía en cambio tanto talento para fomentar los adelantos literarios y científicos, que bien mereció el título de "Sabio."

Durante el reinado de su sucesor Sancho IV (1284-1295), apellidado no sin razón "el Bravo," no mejoró mucho ni el estado financiero ni el estado político del pueblo. Lo mismo que su padre tuvo que luchar contra nobles rebeldes para mantenerse en el trono que él había obtenido por la fuerza y la traición. En 1292 ganó a Tarifa para el cristianismo, siendo esta conquista la única de importancia llevada a cabo por él, aunque al parecer, no carecía de aptitudes militares. En cuanto a su carácter moral se le puede calificar de tirano, cruel y egoísta. Su contribución a las letras ha sido punto de debate y aun es dudoso que contribuyera mucho a ellas. (Vide supra. (*Castigos e documentos*), pág. 13.)

Con tales perfiles, pues, aparecen los reyes esbozados por los fríos datos históricos. En cambio, el contenido de los libros escritos por ellos mismos o, al menos, bajo su dirección, nos ofrece un retrato más personal e íntimo. Claro está que ninguno de los tres reyes susodichos reunía en sí todas las virtudes, pero tampoco

poseía todos los vicios. Representaban bien a su época franca y vigorosa, en la que los hombres se caracterizaban especialmente por la energía y espontaneidad.

Aun conociendo todos lo raro que es hallar la perfección humana, no dejaba de forjarse en la imaginación de los filósofos, en la del pueblo y aun en la de los monarcas mismos, la figura de un rey ideal que abarcase en sí todas las virtudes políticas y morales. Por consiguiente, abundan entre las primeras obras en prosa castellana los tratados político-morales escritos por y para los reyes y príncipes. Indudablemente estos regios autores, conociendo sus propios defectos, trataban de evitar a sus herederos el sufrimiento de las mismas desgracias que habían amargado sus reinados de ellos. Resultan, pues, de este loable anhelo los libros que forman la base de este ensayo.

De éstos, los que más material rinden para el presente estudio son: el *Libro de los doce sabios* y las *Flores de filosofía* representativos del grupo designado como de moral abstracta; *Calila y Dimna* y el *Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres*, que representan el género simbólico-didáctico, o sea la enseñanza por medio de apólogos, y, finalmente, *Los castigos e documentos del rey don Sancho*, obra que puede calificarse como una combinación de ambas corrientes.

Entre las varias maneras que se me han sugerido para la presentación de este asunto he optado por la siguiente: primero, enumerar los preceptos que más a menudo aparecen en la doctrina de estos libros, señalando la afinidad que con los anteriores tienen aquellos vicios y virtudes individuales que forman la base fundamental de los tratados; segundo, elegir entre las relaciones humanas en ellos expresadas las que con más claridad manifiesten la manera en que debe obrar el rey con su prójimo. Además, trataré de demostrar, por medio de citas, el modo que emplea cada grupo de libros para elaborar y dar viveza a estos preceptos.

ASPECTOS MORALES

1. EL REY DEBE SER “APERCEBIDO” (CUERDO)

Uno de los preceptos con que tropezamos más frecuentemente es el que aconseja o alaba la cordura o la astucia en el rey. Siempre había de estar apercibido para que el enemigo no le llevase la ventaja, y, en verdad, valía poco el rey que no sabía salir de todo apuro en que se hallaba. Es comendable hasta cierto punto esta

virtud, pero, a menudo, la vemos descender hasta algo muy parecido a la más vil traición.

Teniendo en cuenta el estado político de la época es bien fácil ver la razón para este exagerado respeto hacia la astucia. Si el rey no era muy fuerte, y aun cuando lo fuese, cada noble era un enemigo a quien temer, y aun dentro de la misma familia del rey abundaban aspirantes al trono, que sólo esperaban a que el monarca relajara por un momento su vigilancia.

En cuanto a la actitud general hacia la astucia y su hijastro el engaño, sólo eran de deplorarse éstos cuando era uno el engañado y no el engañador. A primera vista es posible que esta actitud nos extrañe, pero la más somera investigación de los métodos empleados por muchos de los magnates de hoy día en la conducta de sus negocios bastará para mostrar que aun se admira la astucia, o por lo menos, los resultados tangibles de su aplicación práctica, por mucho que se trate de encubrir esta admiración.

Según la enseñanza de las *Flores de filosofía*⁵⁹ “deve omne todavía a ser apercibido porque si alguna cosa le viniere a sobrevienta, que le fallen apercibido e aparejado, ca del apercibimiento nasce segurança, e de la ventura nasce rrepintencia, pues está syempre aparejado, (aconseja al monarca) e mete mientes en tí, ca sy vinieren las cosas commo tú quisieres, entenderán los omnes que lo ganaste con seso e con apercibimiento, e sy fueren contra tu voluntad sabrán los omnes que non fincó por ty, e serás syn culpa, e más vale que te detengas en lugar que serás seguro, que non te aventure e te metas en aventura.”

En el sexto capítulo de *Calila y Dimna* se halla un apólogo que ejemplifica el refrán “más vale maña que fuerza.” Para dar autoridad a este aserto se cuenta el apólogo siguiente, que demuestra cómo tres ladrones lograron engañar a un religioso que llevaba al sacrificio un ciervo: cada uno de aquéllos le dijo a éste en turno, que lo que llevaba era un perro, y el pobre religioso, después de haber oído esto tres veces, se creyó encantado, y soltó el ciervo, llevándose los tres ladrones muy gozosos para degollarlo a sus anchas.

En el *Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres* hallamos otro apólogo que también afirma el valor de la astucia. El “enxemplo” del mercador del sándalo e del otro mercador”⁶⁰

⁵⁹ Ley XXIV.

⁶⁰ pág. 60.

es uno de los apólogos más complicados pero está muy bien contado y trae más interés novelesco que muchos otros. Brevemente es el cuento como sigue: Un mercader de sándalo fué a una tierra donde había averiguado que el sándalo estaba muy caro. Llegando por la noche a las puertas de una gran ciudad, decide no entrar con sus bestias hasta el alba. Mientras están allí pasa una pastora que pregunta qué clase de carga trae. Al enterarse de que trae sándalo se marcha a decírselo a su señor, un pastor que no está lejos de allí. Este, en el acto, formula un plan: echa al fuego el poco sándalo que tiene y el humo llega hasta donde se halla el mercader. Poco después, el mercader se encuentra con el pastor y éste le pregunta qué trae. Al saber que es sándalo, dice que en aquella tierra no se quema otra cosa. El mercader, sin sospechar la verdad de esto, pues acaba de oler el humo del sándalo, decide que ha sido engañado por los que le han aconsejado el viaje y empieza a quejarse tanto que el pastor, fingiendo tenerle compasión, le dice que le comprará el sándalo y le dará por él lo que pida. El mercader consiente en ello y deja al otro llevarse el sándalo. Cuando amanece, el mercader entra en la ciudad y se aloja en casa de una vieja que le desengaña respecto al verdadero precio del sándalo, y le advierte que los hombres de la ciudad son muy malos. Un poco más tarde, camino del mercado, el forastero es invitado por unos jugadores de dados a jugar con ellos con la condición de que el que gane puede pedir o mandar lo que quiera al perdedor. Pierde el mercader, y el jugador le manda que beba toda el agua de la mar. El mercader consiente en hacerlo y dando una fianza, sigue su camino. Poco más adelante un tuerto se traba con él, insistiendo en que le ha robado un ojo pues que los tiene muy parecidos al suyo. Quiere llevar al mercader ante el alcalde pero afortunadamente acude la vieja que se ofrece como fiadora del acusado y promete al tuerto traerle a aquél ante el alcalde al día siguiente. Está un poco enojada porque él no ha hecho caso de sus advertencias, pero le aconseja una vez más y él promete hacer todo lo que le mande. Para que sepa salir del apuro en que le han puesto las malas artes de los hombres, ella le dice que vaya aquella noche a la casa de un viejo ciego que es el consejero de todos los ladrones. El mercader logra entrar por maña en la casa y desde un escondite oye todo lo que pasa. El pastor, el jugador y el tuerto cuentan lo que han hecho y el viejo, al oír lo que ellos piensan pedir al mercader forastero,

les riñe por estúpidos y va explicando cómo aquél puede salir de cada compromiso. Por ejemplo, el que ha comprado el sándalo cree que el mercader le pedirá dinero en paga, pero el viejo le descubre su torpeza preguntándole: "Que te semeja si el te demanda pulgas, las medias fenbras, y los medios machos, y las unas ciegas, y las otras coxas, y las otras verdes, y las otras cardenas, y las otras bermejas y blancas, y que non aya mas de una sana?"⁶¹ Sigue proponiendo alternativas por el mismo estilo por medio de las cuales el mercader, llegada la hora de la paga, sale de su apuro sin pérdida ninguna. Y logró hacerlo gracias a la astucia de la buena vieja, puesto que, siguiendo los consejos de ella, se aprovechó de los engaños de los hombres que pensaban engañarle a él.

Para terminar el examen de la cordura daremos una cita del *Libro de los castigos e documentos*. Como influye mucho en este libro la doctrina cristiana, esta cualidad se representa naturalmente en términos menos materiales que en el *Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres y Calila y Dimna*, pero no se pone en duda su importancia, pues se lee en él "Por cordura es home guardado de muchos peligros en que podría caer a grand su dapno . . . así como la cobdicia es raíz de todos los males, así el contrario desto la cordura es raíz e aumento de todos los bienes."⁶² No sólo para este mundo es útil esta virtud, porque, "la cordura enderesa la facienda del home en este mundo, e la pro de la su alma para el otro mundo, que muera en buen estado."⁶³

2. EL REY DEBE SER JUSTICIERO

Una de las funciones más importantes del rey medioeval era la de servir de juez y es natural que los libros de enseñanza político-moral dediquen mucho espacio a la exposición de las cualidades que debe tener el buen juez y de los preceptos que debe seguir para arreglar mejor las dificultades de los litigantes. Veamos, pues, algunas de las virtudes que se consideraban esenciales en el rey en su oficio de representante e intérprete de la ley, entre las cuales era de alta importancia la justicia.

Las definiciones de la justicia que contiene el *Libro de los doce*

⁶¹ pág. 63.

⁶² *Casts. e docs.*, pág. 179.

⁶³ *Ibid.*

sabios son, a veces, muy difíciles de interpretar. Todos los sabios inventan frases sonoras y vagas sobre cada concepto y, siempre que le toca el turno a uno, suelta una de ellas. Las mismas expresiones se emplean a menudo para describir distintas virtudes, pero no por eso pierden mucho de su valor, ya que todas ellas son tan abstractas que pueden calificar tan bien a una virtud como a otra. Por ejemplo, los sabios dicen que la justicia es, “medida derecha, corona de los reyes, seguridad de pueblo, sylla de dios y consolacion de los pobres.”⁶⁴

Las *Flores de filosofia* se expresan así: “La ley es cimiento del mundo, e el rrey es guarda deste cimiento,” y más adelante sigue afirmando la importancia de la ley “. . . que con tres cosas se mantiene el rregno: la primera es la ley, e la segunda es el rrey e el rrey es guarda de la ley e la espada que se entiende por la justicia es guarda de todo, e el rrey justiciero es guarda de la ley e onrra del pueblo e enderesçamiento del rregno.”⁶⁵

Si el rey es justiciero huyen de su reino los malhechores y toda clase de maldades, las cuales, si se dejan permanecer “luego crescen e dannan la tierra asy commo las yerbas malas que nascen en las pennas, quando non las escardan” . . . “E porende todo rrey que judga su pueblo con verdad e con lealtad, su rregno dura syenpre ante Dios.”⁶⁶

No debe ser justiciero el rey sólo por razones puramente altruistas, sino también porque recaerá sobre él el premio de su buena conducta. Puesto que Dios le ha dado el reino, debe el rey mantenerlo de la mejor manera posible para mostrar su agradecimiento a Dios. Desde el punto de vista del pueblo el rey significa la prosperidad y grandeza del reino, pues se lee: “la más provechosa cosa del rregno es el rrey que es cabeza dél, e la cosa por que más vale el rrey es: que sea justiciero e mercendero.”⁶⁷ En la misma ley aprende el monarca que el que bien hace bien recibe, pero que “quien se desviase del bien desviarse-ya el bien del, ca los que fasen justicia, esos son de luenga vida, e los que la non fasen, esos son de poca vida.”

En fin “el mejor de los tiempos del mundo es el tiempo del rey justiciero, ca mejor es el anno malo que viene en tiempo del rrey

⁶⁴ fol. 73.

⁶⁵ *Flor. de fil.*, Ley IV.

⁶⁶ *Ibid.*, Ley IV.

⁶⁷ *Ibid.*, Ley VI.

justiciero que el bueno que viene en el tiempo del rrey sin justicia, ca el rrey justiciero non consiente fuerça nin soberbia.”⁶⁸

El libro de *Calila y Dimna* contribuye mucho al concepto del rey justiciero, puesto que la parte principal del libro tiene por asunto los hechos de unos privados “mezcladores” (chismosos) y la forma en que los juzga el rey. El argumento es el siguiente: el toro Senceba por sus buenos modales e inteligentes consejos llega a congraciarse con el rey león. Dos lobos cervales, Calila y Dimna, efectúan la muerte de aquél, engañando al inocente Senceba y al susceptible rey. Enterándose después, de la traición de sus privados, el rey los castiga, pero no hasta que han sufrido también los inocentes. Está poco dispuesto a sentenciar a Dimna, pero al fin cede a las instancias de su madre y manda que le maten “con fambre e con sed,” “e murió mala muerte en la cárcel.”⁶⁹

En *Calila y Dimna*, como en otros muchos libros de la misma índole, se halla expresada con frecuencia la teoría del efecto saludable de penas impuestas por un rey justiciero. Verbigracia: el argumento de la madre del rey león a que acabamos de referirnos, quien convence a su hijo de la manera siguiente: “Si dejas a Dimna vivo, (dice) faciendo tal traición, atreverse han a tí tus mesnadas e ninguno non se temerá de tu justicia por grant pecado que faga.”⁷⁰ Aunque el rey reconoce la prudencia de los consejos maternales, y comprende que es su deber ser justo, no se da por convencido hasta que “su madre gelo hubo dicho muchas veces.”⁷¹ Cuando ésta le pide que mande matar a Dimna, le contesta el león: “Cállate, que yo cataré su pleito e lo pesquisaré, ca es muy sotil e muy artero e sabio e entendido; et yo quiero ser bien cierto de su pleito e non quiero pasar a él rabiosamente, nin quiero mi daño en seguir voluntad de otro de que non sé su verdat nin su mentira. Et mucho aína puede ser que esto sea por envidia que le han, et témome de lo matar por dicho dellos, ca habría ende grant pecado et daño.”⁷²

En todos los libros didácticos abundan “enxemplos” que ilustran las desastrosas consecuencias de fallos pronunciados sin “mesura” (maduro pensamiento) o antes que haya pasado la saña causada

⁶⁸ *Flor. de fil.*, Ley VI.

⁶⁹ *Cal. y Dim.*, pág. 130.

⁷⁰ *Cal. y Dim.*, pág. 130.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 130.

⁷² *Ibid.*, pág. 116.

por la proximidad del crimen. Sirvan los siguientes resúmenes para confirmar esto: El capítulo XI de *Calila y Dimna* consiste en la historia "del rey Cederano e de su alguacil Belet e de su muger Helbed" con varios "enxemplos" intercalados en la relación principal. Esta historia narra las cuitas de un rey que manda matar a su mujer predilecta porque así le aconsejan los miembros de una secta religiosa que fingen interpretarle un sueño. Espantado por las profecías de éstos ordena la muerte de su esposa para salvarse la vida a sí mismo. El alguacil, encargado de ejecutarla, sabiendo que su amo, sin duda alguna, ha de arrepentirse de su acción, no mata a la mujer. En efecto, suceden las cosas como el alguacil pensaba y el rey le agradece de todo corazón no haber cumplido la orden impuesta en un momento de rabia.

En el transcurso del cuento hallamos el siguiente apólogo contado por Belet al rey para demostrarle que las cosas hechas con saña más dañan al que las hace que a otra persona: Dos palomas llenaron el nido de trigo para cuando viniera el invierno y juraron entre sí no comerlo mientras se encontrase bastante alimento en los campos. Se separaron los dos, y mientras estaban ausentes, se secó el trigo y menguó tanto que, cuando el macho lo vió de nuevo, estaba seguro de que su mujer, a pesar de su juramento, se había comido gran parte de él. Sin hacer caso de las excusas de ésta la mató a picotazos. Poco después, cuando ya había más humedad, volvió a henchirse el trigo hasta que llenó el nido. Entonces comprendió el macho que había hecho mal en no esperar un poco. Para demostrar la sinceridad de su penitencia se echó cerca del nido abandonado y se pasó sin comer ni beber hasta que murió.⁷³ Concluye el apólogo con las palabras siguientes: "quien es sabio non se debe apresurar e facer la justicia o la pena, mayormente en la cosa que se puede arrepentir."⁷⁴

Entre los otros muchos ejemplos que contiene *Calila y Dimna* de las tristes consecuencias que invariablemente trae consigo una acción hecha arrebatadamente se citará el apólogo "del religioso e del can e del culebro," por ser éste uno de los que más a menudo se refieren en otros libros de fin semejante. Al volver a casa un religioso, le sale al encuentro su perro todo ensangrentado. Creyendo el hombre que el animal ha muerto al niño a quien estaba vigilando le mata a golpes. Luego entra donde está el niño sano y

⁷³ *Cal. y Dim.*, pág. 221 también en *Engaños e asay.*, pág. 48.

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 222.

salvo y, en el suelo muy cerca de éste, ve despedazado un enorme culebro. Entonces se da cuenta el padre de lo mal que se ha portado y llora amargamente su falta de gratitud. En esto vuelve a casa su mujer a quien se lo explica todo el marido, y ella declara, "Este es el fruto del apresuramiento, e del que non comide la cosa antes que la faga e sea bien cierto della: arrepentir se cuando non le tiene pro."⁷⁵

Aunque el *Libro de los engaños e asayamientos de las mugeres* se propone, sobretodo, descubrir las malas artes de las mujeres, los apólogos que cuentan los sabios tienen por fin secundario inculcar en el rey dos preceptos, que son los mismos que tan a menudo se exemplifican en *Calila y Dimna*: primero, los malos resultados que se siguen de hacer las cosas con saña y sin pensarlas bien; y segundo, los buenos resultados que producen los castigos impuestos con justicia. Para convencer al rey de que no debe matar a su hijo acusado falsamente por su madrastra o, al menos que no lo haga hasta que le haya pasado la ira, los sabios se sirven de los dos cuentos arriba citados,⁷⁶ y para dar eficacia al segundo aserto emplean, entre otros, el siguiente: un curador de paños tenía un hijo pequeño que llevaba consigo cuando iba a curar sus paños. Le gustaba al pequeño jugar con el agua y el padre no quería contrariarle prohibiéndoselo. Un día se ahogó el niño y el padre se ahogó también al tratar de sacarle del agua. Así es que se ahogaron "amos a dos" porque el curador no había castigado a su hijo cuando debía hacerlo.⁷⁷

En el libro de los *Castigos e documentos* se dedica un largo capítulo a la alabanza de la justicia con numerosos ejemplos sacados de los filósofos antiguos y de la Biblia, y en el que se define así la justicia: "la justicia es dar a cada uno lo suyo; dar al bueno gualardón del bien, é dar al malo gualardón del mal."⁷⁸ Después de esta definición de la esencia de la justicia vemos repetida la idea de que el rey no puede juzgar cuando "está con saña," porque la saña violenta el bien, sino que debe echar toda la saña de su corazón y pensar en que él mismo ha de ser juzgado por Dios, de cuyos juicios no se escapa nadie.

Por si acaso el príncipe duda de lo que debe hacer en un caso

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 196 también en *Engaños e asay.*, pág. 43.

⁷⁶ Véase supra, pág. 23.

⁷⁷ *Engaños e asay.*, pág. 31.

⁷⁸ pág. 101.

dado, el autor le aconseja de este modo: primero, “pide merced a Dios cuyo lugar tienes”; segundo, “cuenta y trabaja en el tu corazón sobre ello”; tercero, “demanda consejo a homes buenos e entendidos e sabios que te sepan consejar sobre tal cosa e aunque aquellos lo errasen, suya seria la culpa, que non tuya.”⁷⁹

Muchos de los ejemplos de la buena justicia están sacados de la Biblia, como el de Susana y Daniel, y el de la mujer acusada de adulterio.

También encontramos una serie (de las que tanto les gustaban a los escritores antiguos) de las cinco cosas que mantienen al rey en buena fama. Es una prueba de la importancia de la justicia que ocupa el segundo puesto en dicha serie, siendo el primero el mandato de estar bien con Dios y ser su amigo.⁸⁰ Al comparar estas cosas a las llagas de Jesucristo el “amar justicia” corresponde a la llaga de la mano derecha.

Contiene este libro muchas citas que prueban que Dios no deja de amparar y galardonar a los que aman la justicia. Hay también cuentos de reyes que hasta sacrificaron a sus propios hijos antes que faltar a su deber de administrar las leyes justicieramente.⁸¹

El autor de los *Castigos e documentos* cita mucho la *Doctrina christiana* de San Agustín, sobre todo en lo referente a la justicia, por ejemplo: “cosa cierta es que sin la justicia non puede mucho turar la fé pública, nin cibdat nin regno; et por ende es mucho de amar a los reyes, e mucho de amar e de honrar.”⁸²

3. EL REY DEBE SER FRANCO (GENEROZO)

(La franqueza, o generosidad, era una de las cualidades que más le hacían falta al rey en su trato con amigos y súbditos.

Se ven claramente dos razones por las cuales es tan alabada la generosidad. Primero, porque dando regalos, uno gana amigos y buena voluntad, que le han de ser muy útiles en la tierra. Por otra parte, si el rey se muestra “magnífico” (dadivoso) y da de su abundancia a los que necesitan, evita el pecado de la avaricia y gana la gloria.)

Pára que tenga los mejores resultados, materiales o espirituales, el estado de ánimo del donador debe ser tal que no desvirtúe en

⁷⁹ *Casts. e docs.*, pág. 102.

⁸⁰ *Ibid.*, pág. 104.

⁸¹ *Casts. e docs.*, pág. 105ss.

⁸² *Ibid.*, pág. 105.

nada la buena acción. El rey debe dar “grandes dones y muy de grado” sin vanagloriarse y sin pensar en la medida de su regalo. No obstante, no debe despilfarrar sus bienes, aunque tampoco debe escatimar, especialmente cuando se trata de tales cosas como obsequiar a embajadores o galardonar a vasallos dignos de su merced.

Si hace el donativo pensando que da demasiado o si, al hacerlo, siente como si le destrozaran los miembros del cuerpo, ya no es la generosidad, sino más bien la avaricia, lo que le impulsa. Es de despreciarse mucho el avaro que quiere guardar sus riquezas exclusivamente para sí y, queriendo aumentar sus bienes, codicia los ajenos. Apenas se pueden enumerar los males que resultan de la “cobdicia,” pero casi puede decirse que es el peor de los vicios porque de ella nacen todos los demás. La acepción lata de la palabra incluye no sólo la codicia de bienes y dinero, sino de poderío político y engrandecimiento personal. Por consiguiente, en la “cobdicia” tienen sus raíces la traición, la lujuria, la cobardía y la soberbia.

Para la bienandanza del otro mundo sirve de llave infalible la generosidad en todos sus sentidos, pero, especialmente, con relación a los menesterosos. Cuando da limosna, el rey, aun más que los otros hombres, debe seguir la enseñanza del Evangelio, el cual manda que “non sepa la mano siniestra lo que ficiere la diestra.” El ejemplo que sigue demuestra la importancia que atribuye el autor de los *Castigos e documentos* al dar sin fijarse en las cualidades del receptor, como si existiera en el mero acto alguna virtud maravillosa y santa: se cuenta “que una vegada (un rey) hobo de librar muchos pleitos entre el día e la noche, e acordósele que non había dado nada en aquel día, e comenzó a sospirar e a dolecerse mucho e dijo: ‘amigos, todo este día he perdido!’ E quando preguntaron por qué, respondió que porque non había dado nada.”⁸³

El *Libro de los doce sabios* dice que el rey debe mostrarse liberal pero que “non debe penar al bien nin gualardonar al mal”⁸⁴ porque de la manera de galardonar depende su mérito. Emplean los sabios algunas de sus frases predilectas para dar a conocer lo que es la largueza, tales como las siguientes: la largueza es “senora de las conquistas, rrfrenamiento de mala fama, morada de nobleza, e

⁸³ pág. 167.

⁸⁴ fol. 71b.

cimiento de fidalguia.”⁸⁵ “La largueza fáse a los enemigos amigos e a los amigos siervos,” y “destruye los malos e ensalca los buenos.”⁸⁶

Las *Flor de filosofía* contribuyen a este concepto lo siguiente: “Sabed que toda la franqueza, que es de Dios, e el la ama, pues la franquesa aduse amor, e la escasesa aduse desamor.”⁸⁷

La persona que recibe el regalo o galardón debe recibirlo agradecido. Así pues, leemos que, “quien espiende su aver o gelo non gradescen, su aver es que espiende en balde.”⁸⁸

Por último, nótense estos pasajes de los *Castigos e documentos* sobre la limosna y la codicia: “la limosna lava los pecados del pecador.”⁸⁹ “Tal es la cobdicia en el rey, como si tomase ambas las sus manos e las metiese en el lodo, e desque las hubiese bien ensuciadas, las posiese por el rostro e por los ojos, e se ensuciase bien con ellas.”⁹⁰

ASPECTOS SOCIALES

1. EL REY ENTRE SUS AMIGOS Y ENEMIGOS

El número de alusiones a las cualidades que debe poseer el buen amigo y el tratamiento que debe recibir éste demuestran que esta relación era de mucho interés para el pueblo en general y, por consiguiente, de igual o más importancia para el rey.

Conviene al rey que tenga muchos amigos y que los allegue a sí, en gran parte, por medio de la largueza juiciosamente distribuída. Hay muchas restricciones que limitan la voluntad del rey en la elección de sus amigos, entre las cuales pueden citarse las siguientes: el rey no debe hacer amigo del necio, ni del locuaz, ni del mentiroso, ni del traidor, ni del ingrato, ni del que más codicia su propio bien que el de su señor.

Se alaba mucho al “puro,” o verdadero, amigo, que está dispuesto a sacrificarse si es preciso, por aquellos a quienes considera como tales. Este “puro amigo” no se aleja en la hora de la cuita y la aflicción, sino que se adhiere más al compañero desgraciado y le ayuda en cuanto puede.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Ley XXVIII.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ pág. 98.

⁹⁰ pág. 139.

Por bello que sea el concepto de la pura amistad, se puede notar, especialmente en los libros que muestran más influjo oriental, cierta tendencia a considerar siempre la recompensa que ha de resultar de la relación amistosa. No quiere decir esto que no existiera la amistad sin motivos interesados, pero en los textos que he leído no he dejado de observar la frecuencia con que se esconde bajo el nombre de la amistad pura una intención egoísta.

A menudo se encuentra expresada una desconfianza muy arraigada hacia el enemigo "de natura" (natural), y con éste nunca es posible tener una amistad perdurable y sincera. Sólo cuando le conviene a uno, por razones estratégicas, se aconseja el tratar amistad con los enemigos. Esta manera de vencer al enemigo era muy alabada y salta a la vista la analogía con el requisito del buen rey del cual primero tratamos,⁹¹ es decir la astucia.

La Ley XXIII de las *Flores de filosofía* tiene por asunto "cómo omne se deve avenir con sus amigos" y ofrece las reglas siguientes para ganarlos: "Quien se fase a los omnes con mesura gana su amor . . ." y ". . . el mejor amigo es el que non se desaviene de sus amigos, e quando se acuerda el un amigo con lo que quiere el otro, crece entre ellos el amor, ca el acuerdo es buena ventura, e la discordia mata al amor antiguo e aduse desamor nuevo e descubre algund desamor sy lo y a encubierto."

El tema principal del capítulo V de *Calila y Dimna* es el de los "puros amigos" y como fué probada su amistad. Antes de empezar el cuento el filósofo nos indica el concepto que tiene del valor del amigo en estas palabras: "El homne entendido non iguala con el buen amigo ningund tesoro nin ninguna ganancia; ca los amigos son ayudadores a la hora que acaesce al homne algund mal."⁹² Sigue el "enxemplo" de la paloma collarada e del mur e del galápago e del gamo e del cuervo." Entre todos estos animales tan diversos se forma una liga para ayuda y defensa mutuas, comprometiéndose todos a socorrer a cualquiera del grupo que se hallase en necesidad de auxilio. Intercalados en la relación van muchos ejemplos de la amistad contados por los protagonistas para aclarar o dar autoridad a sus aseveraciones. Algunos de éstos son bastante graciosos, como lo demuestra el siguiente: el galápago ha sido atrapado por un cazador del cual no podía escapar como habían escapado sus amigos más ligeros. Se juntaron los otros con el

⁹¹ Véase supra, pág. 17.

⁹² *Cal. y Dim.*, pág. 131.

objeto de trazar un plan para obtener la libertad del galápago y dieron en éste: el "mur," o ratón, mandó al gamo que se echara en el camino por donde había de pasar el cazador, y que fingiera estar herido de muerte; y al cuervo que se posara sobre el gamo como si le estuviera comiendo. En efecto, pasaron así las cosas: el cazador en cuanto vió al gamo herido, fué a cogerlo, dejando en el suelo su ballesta y la red con que estaba atado el galápago. Poco a poco, se alejó el gamo y el cazador le fué siguiendo, dando tiempo a que el ratón royses las redes que aprisionaban al galápago. No pudiendo alcanzar al gamo, volvió el venador y no podía creer sus ojos cuando vió que el galápago se había escapado. Se juntaron los animales, sanos y salvos, en su cueva y se rieron del asombro de su perseguidor, el cual se creyó en tierra de hechiceros⁹³.

El capítulo XXXVI de los *Castigos e documentos* también versa sobre la amistad genuina e indica como algunos que parecen verdaderos amigos no lo son. Para la disertación sobre la prueba de los amigos forma la base el siguiente cuento del "medio amigo": un padre pregunta a su hijo cuántos amigos tiene, y, al oír contestar a su hijo que tiene ciento, se maravilla mucho, porque en su larga vida no ha podido ganar más que medio amigo. Para que su hijo ponga a la prueba el amor de sus cien amigos, el padre le manda matar un becerrillo, cortarlo en pedazos y poner éstos en un saco. Luégo, al anochecer, el joven ha de cargar con el saco e ir a la casa de todos sus amigos y, fingiendo gran inquietud, pedirles que le ayuden a enterrar el cuerpo de un hombre que ha matado sin querer, cuyo cadáver trae en el saco. Cada uno de los ciento le despidé con más o menos la misma contestación, a saber, 'que pague su mala acción y puesto que nadie más que él tiene la culpa, nadie debe arriesgarse.' Entonces, el joven va a la casa del medio amigo de su padre, donde es recibido con toda sinceridad. El medio amigo está pronto a arriesgarse a sí mismo y a su familia por el amor que tiene al padre del desgraciado muchacho. De este modo se convence el chico de que hay muy pocos amigos verdaderos en este mundo y que éstos han de apreciarse en alto grado.⁹⁴

Sigue una larga lista de las cosas que constituyen el amor

⁹³ *Cal. y Dim.*, pág. 152.

⁹⁴ Este cuento se halla con variaciones en *La disciplina clericalis* y en el *Conde Lucanor*.

verdadero, la cual indica cómo el rey debe esforzarse para ganar y conservar los amigos probados. Para informes cuantiosos sobre los hombres de quienes no debe "pagarse" (mostrarse satisfecho) el rey ni a quienes debe descubrir sus secretos, por ser aquéllos necios, falsos, atrevidos y mentirosos, puede uno referirse a los capítulos XLI, XLII, XLIII y XLIV de los *Castigos e documentos* donde se citan muchos de los consejos de Jesucristo, de Salomón y de Séneca.

Como ejemplos de la amistad entre enemigos pueden mencionarse los siguientes del libro de *Calila y Dimna*: el capítulo "de los cuervos e de los buhos"⁹⁵ que demuestra como un cuervo fingió amistad a su enemigo para poder apoderarse de él; el "en exemplo del gato e del mur"⁹⁶ que enseña que debe uno valerse de la ayuda del enemigo en un apuro si es necesario y que debe pagarle, pero que esta amistad, que no se basa más que en la necesidad momentánea, no puede durar mucho; y el capítulo "del Rey Varamunt e del ave que dicen Catra"⁹⁷ que es la historia de unos amigos que pierden la amistad por los malos hechos de uno de ellos y que nunca vuelven a reanudarla como antes.

2. EL REY Y LA MUJER

Hay pocas alusiones directas a la vida familiar del rey y éstas se relacionan en general con la obediencia que debe mostrar el hijo al padre y la avenencia que debe existir entre el marido y la mujer. En vista de los ejemplos históricos de las graves consecuencias, para los padres, de la falta de respeto filial, como en el caso de Alfonso X con Sancho, es de extrañar que los autores no se dedicaran con más ahínco a explicar la importancia de este concepto moral.

Pero, si insistían poco en la importancia de la obediencia de los hijos, no dejaban de considerar digna de su atención la elección de la mujer y aconsejaban que no se diese tal paso sin larga y seria deliberación. Del gran número de reglamentos a que estaba sujeto el rey al escoger su esposa servirán de ejemplo los siguientes: El rey no debe casarse con mujer muy cercana en el parentesco. En el capítulo LXXX de los *Castigos e documentos* se explican en detalle todos los grados del parentesco y como se puede evitar el

⁹⁵ cap. VI.

⁹⁶ cap. IX.

⁹⁷ cap. X.

peligro de casarse el soberano con una parienta con quien no debe. Según las leyes antiguas fué vedado el casamiento hasta el séptimo grado, pero según las leyes nuevas, o sea las que estaban en vigor hacia 1300, lo estaba sólo hasta el cuarto grado.

Al casarse el rey no sólo ha de tener en cuenta el parentesco carnal, sino también el "espiritual" (político). Tiene éste dos formas, la "cuñadez," que resulta del "conocimiento carnal" y que ofrece el mismo impedimento que el parentesco legítimo; por ejemplo estaba vedado al hombre casarse con la barragana de su hermano tanto como con la viuda de él. La segunda forma es la del "compadrazgo," que se hace por los tres sacramentos del bautismo, la confirmación y la confesión.

Además del parentesco carnal o político, son impedimentos legales al casamiento del rey los siguientes: "error de la persona," condición de servidumbre, voto de castidad, pecado grave, tal como homicidio de sacerdote o de la esposa, y la diferencia de creencias religiosas.

Afines a estas restricciones legales hay otras personales que valen la pena de considerarse. La mujer del rey debe ser apuesta en los "bienes de su cuerpo." Entre estos bienes han de predominar la hermosura, la riqueza y el buen linaje. Este último era de mucha importancia por traer consigo el poderío civil y otras influencias que resultarían valiosas para el rey.

La mujer destinada a ser esposa del monarca debe poseer también grandes "bienes del alma," es decir buenas costumbres. Ella debe ser muy "acuciosa," o sea activa, y ocuparse en bordar y tejer para que el diablo no tenga que proporcionarle que hacer. La reina debe dar ejemplo a todas las mujeres, puesto que ellas, viéndola ocupada en faenas virtuosas, dejarán la ociosidad e imitarán su loable conducta. Sobre todo la reina debe tener la templanza para ayudarse a refrenar la lengua y las pasiones. Si debe ser muy hermosa de cuerpo para dar placer al rey, aun en mayor grado debe poseer la hermosura del alma para que sea digna de compartir con él su alto estado.

Como ya se ha dicho, el rey debe considerar todos los aspectos de la situación antes de casarse, pero una vez casado debe ser fiel a su esposa. Aun más, la mujer debe estar satisfecha con el solo amor de su esposo. Las razones por esto son las que siempre han sido propuestas en apoyo de la monogamía. La primera es que la mujer debe estar sujeta a su marido, lo cual no sería posible si la

mujer tuviera más de uno. La infidelidad por una parte o por otra echaría a perder la paz y concordia de la familia, y en tercer lugar, nadie se sentiría responsable por el cuidado y la educación de los hijos que nacieran de los amores ilícitos.

La virtud que más se alaba en relación con el estado del matrimonio es la castidad. Los *Castigos e documentos*⁹⁸ contienen varios ejemplos del valor de la castidad y del deber de los hombres, como de las mujeres, de guardarla inviolada como virtud santa. De la variedad de sentencias que elogian la castidad es a propósito el siguiente: "Tal es la virginidad e la castidad en el rey e en el emperador, como el paño todo cubierto de oro en que non ha mancilla ninguna."⁹⁹

Contribuye el *Libro de los doce sabios* los siguientes conceptos en alabanza de esta virtud: "la castidad es verdura sin sequedad, fuente de paraiso, apuramiento de nobleza, fermosa rosa oriente."¹⁰⁰ Y en su relación con el carácter del rey, dice: "la castidad en el príncipe es una maravillosa virtud. Et como en espejo se catan las gentes en el príncipe o regidor casto e amanlo e loanlo e cobdician le todos bien e ruegan a dios por su bida e non han dubda que les tomara las mugeres nin las fijas nin les fara por ende desonrra nin mal."¹⁰¹ Aquí se puede observar que del mero hecho de que se alabe tanto al príncipe o regidor casto, es bien claro que no era éste tal por regla general, y no se daría tanta importancia a la seguridad del hogar si no hubiese motivo para sospechar la conducta del rey al hacer uso de sus prerrogativas.

La actitud hacia la mujer que se enseña en los *Castigos e documentos* es, en general, la actitud cristiana. En los libros orientales, aunque se concede a la mujer cierta inteligencia, o más bien astucia, se las considera malas a todas. En los *Castigos e documentos*, al contrario, se reconoce la existencia de las buenas mujeres, y las ensalza mucho, poniendo por ejemplos a varias figuras del Antiguo Testamento como Susana, Ester, etcétera. Sin embargo, aun en esta obra se dejan observar ciertos resabios de la actitud oriental, tales por ejemplo, como la sujeción a la voluntad del marido y el poder absoluto que ejerce éste sobre la vida y el cuerpo de su esposa.

⁹⁸ caps. LXXVIII, XXXIX.

⁹⁹ pág. 163.

¹⁰⁰ fol. 69b.

¹⁰¹ fol. 69b.

Lo mismo los *Castigos e documentos* que los libros orientales acreditan la agudeza de la mujer y aducen ejemplos en que la vemos en el oficio de consejera; y tan buenos son los consejos que ofrece a los hombres, que éstos no vacilan en atenerse a ellos.

A pesar de que sigue el rey muchas veces los consejos de una mujer, no dejaba de mirarla a menudo con cierta escama, testigo de lo cual la amonestación que se dice es sacada de una de las cartas de Aristóteles a su discípulo Alexandre: “. . . . nunca fíes en las obras de las mujeres nin en sus servicios,”¹⁰² escribe, y pone por ejemplo el de una reina india que mandó al príncipe muchos regalos y muy ricos, y, entre ellos, una hermosa doncella. Esta doncella había sido criada con veneno serpentino y causaría la muerte a quien la besase. Por fortuna, el filósofo supo esto y salvó a su señor.¹⁰³

Calila y Dimna nos ofrece varios ejemplos de la mujer consejera como los ya mencionados de la madre del rey león.¹⁰⁴ Son sus consejos muy sentidos y agudos y el rey los escucha y aun pide más.

Otro caso se halla en el capítulo arriba citado del “rey Cedrano e de su aguacil Belet e de su muger Helbed,” en el cual Helbed persuade a su marido a que no haga nada sin consultar a su leal consejero para no tener que arrepentirse más tarde.¹⁰⁵ También en el “enxemplo del león e del anxahar religioso,” hace papel de consejera la madre del león: el anxahar, o lobo cerval, privado del rey, siempre se ha mostrado fiel a su señor, pero algunos envidiosos le han acusado de ser traidor y el rey está por creer a éstos sin averiguar la verdad de la situación. Su madre, al ver lo que está para hacer, le reprende su precipitación en estos términos: “et el fruto de la priesa es arrepentimiento; et a ninguno non es de menester ser más maduro en sus fechos que el rey, . . . et el mejor acuerdo de los reyes es en conocer sus vasallos e poner a cada uno en su lugar e en su talle, et sospechar a unos por otros.”¹⁰⁶

El *Libro de los engaños e asayamientos de las mugeres*, como lo

¹⁰² *Casts. e docs.*, pág. 187.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Cal. y Dim.*, págs. 106ss. y *supra*, págs. 22, 23.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pág. 214.

¹⁰⁶ *Cal. y Dim.*, pág. 243.

da a entender el título, está lleno de ejemplos de las malas mañas de las mujeres y todos demuestran muy claramente la sagacidad femenina. Por sus argumentos y “enxemplos” la esposa del rey logra convencerle de la culpabilidad de su hijastro y se defiende muy bien contra los sabios que cuentan otros “enxemplos” en apoyo del príncipe condenado a muerte. Las últimas palabras del libro resumen el pensamiento de la obra y la actitud hacia la mujer que expresa. Están puestas en boca del príncipe, quien las dirige a su padre después de contarle el ejemplo de una mujer que engañó a su marido para salvar a su amante, un abad. Dice: “e señor, non te di este exemplo sinon que non creas a las mugeres que son malas, que dise el sabio que, aunque se tornase la tierra papel, e la mar tinta, e los peçes della pendolas, que non podrian escrevir las maldades de las mugeres.”¹⁰⁷

3. EL REY Y SUS CONSEJEROS

Todos los libros que tienen por objeto ayudar al monarca en el gobierno de su reino están de acuerdo sobre el valor de los buenos consejos y consejeros. Cuando el rey está rodeado de hombres sabios y leales que sepan aconsejarle, todo marcha bien en su reino. Tal era la importancia de éstos que se dedicó un libro exclusivamente a explicar sus cualidades y deberes para con el monarca.¹⁰⁸

Para ser buenos los consejeros deben tener ciertas cualidades como la verdad, la lealtad y el buen talante. Nunca deben lisonjear al señor ni aconsejarle que haga cosas malas. Deben ser moderados en su conducta y saber dominar sus propias pasiones y pensamientos. Sobre todo no deben ser cizañeros ni locuaces.

El consejero no debe ofrecer sus consejos al rey hasta que éste se los pida, ni debe ir al consejo sin ser llamado. Pero cuando el señor le pide su opinión, debe decirle la verdad sin vacilar aunque sepa que no ha de agradar al rey.

La “poridad,” o sea el secreto, era considerada como cosa sagrada y el descubrirle los secretos a alguien significaba plena confianza. Si el rey no procedía con cautela cuando escogía a los hombres a quienes pensaba divulgar sus secretos, seguramente había de redundar en mal su descuido.

¹⁰⁷ *Engaños e asay.*, pág. 65.

¹⁰⁸ Véase supra, págs. 5, 6.

El rey no debe dejar de aprovecharse hasta de los consejos de sus enemigos cuando aquéllos pueden serle útiles.

En los cinco libros que han servido de base para este estudio se hallan muchos ejemplos del valor, tanto para el reino como para el rey mismo, de los buenos consejos y consejeros.

En el *Libro de los doce sabios* se lee que fueron convocados los sabios para aconsejar al infante Alfonso "en todas las cosas espirituales e temporales segunt que lo fesiera el rrey su padre. E ellos dixieronle sus consejos buenos e verdaderos de que el rrey se tovo muy bien pagado e bien aconsejado de sus consejos dellos."¹⁰⁹

Véanse, además, algunos de los conceptos de las *Flores de filosofía*: "E quando el rrey fisiere alguna cosa con consejo de omnes buenos maguer non salga a bien, lo cual averná tarde, más vale que non que se aventure a faser syn su consejo maguer que salga a bien."¹¹⁰ "E quando se conseja el omne en lo que ha de faser fasan le entender lo mejor, e quando se averigua el un consejo con el otro, ally viene el buen entendimiento. E lo que se fas' con consejo syempre se acaba con alegría, e lo que se fase arrebatosamente viene con rrepintencia. . . ."¹¹¹

En cuanto a lo que ofrece los *Castigos e documentos* sirva el siguiente de ejemplo del aprecio del consejero: " . . . do está la sciencia. están los buenos consejeros, é do están los buenos consejeros ahí está el buen regimiento."¹¹²

Uno de los temas principales del *Libro de los engaños e asayamientos de las mugeres* es la necesidad de seguir los consejos de buenos consejeros. Por el transcurso del libro vemos al rey mudar de opinión ya por los argumentos de la madrastra, ya por los de los sabios. Al fin vence la verdad y cuando el rey ve a su hijo absuelto de las falsas acusaciones, está muy contento de haber escuchado a los buenos consejeros.

El tema del consejo y los consejeros ocupa gran parte de la narración principal del libro de *Calila y Dimna* y aparece además en muchos otros capítulos del libro independientes de dicha narración, por ejemplo: El cuento de la enemistad entre los cuervos y los buhos. El apólogo gira sobre el sabio consejero de aquéllos.

¹⁰⁹ fol. 79.

✓¹¹⁰ Ley IX.

✓¹¹¹ Ley XXV.

¹¹² pág. 153.

que hace grandes sacrificios para engañar a éstos, introduciéndose por maña en su campamento y logrando vencerlos por medio de un estratagema. Este capítulo abunda en alabanzas del buen consejo tales como los siguientes: “. . . el que demanda consejo a los sesudos e a los homnes que sabe que lo desengañarán, fállase ende bien, e non puede errar.”¹¹³ “El rey que se aconseja vence en consejándose con los entendidos e con los leales de su casa, más que otro rey con sus mesnadas e con su grand poder.”¹¹⁴

Describe en estas palabras al buen consejero: “consejaba lealmente a su señor e le non celaba nadi maguer que le pesaba, nin fablaba a guisa de loco nin de soberano, mas fablaba mansamente e cuerdamente, así que a las veces le demostraba sus tachas mansamente de guisa que le non ensañaba, e dábale ejemplos de otros, así que conociese el rey lo que estaba mal, e non fallaba carrera para ensañar se le.”¹¹⁵

CONCLUSIONES

Parece, pues, ineludible la conclusión de que fueron estas enseñanzas orientales, nacidas de la experiencia y necesidad práctica de los pueblos semi-bárbaros, las que, fortalecidas por el didacticismo moral de la cristiandad hispana, produjeron la nota predominante en el carácter de los monarcas representantes del apogeo intelectual y científico de la España medieval. Puede decirse, además, que estas enseñanzas dieron el tono moralizador a la literatura posterior por espacio de dos siglos.

El fin de la literatura simbólico-didáctica oriental era puramente práctico, esto es, enseñar al hombre a vivir entre los demás, manteniéndose siempre alerta de modo que pudiera al mismo tiempo burlar los lazos de sus enemigos y aprovecharse debidamente de la buena voluntad de sus amigos. La virtud principal del rey había de consistir en su perspicacia y su astucia, para poder discernir entre lo bueno y lo malo de la naturaleza humana y usar del elemento que hubiese de redundar en mayor beneficio de su persona y de su pueblo. Era un proceso de selección natural en que la agudeza aventajaba a la estupidez, lo racional a lo ridículo.

¹¹³ pág. 157.

¹¹⁴ pág. 165.

¹¹⁵ *Cal. y Dim.*, pág. 183.

La didáctica cristiana se expresaba en términos de vicios y virtudes, los cuales respondían a cierta concepción idealista de la deidad, y se hallaban sujetos a un rito establecido. La facultad racional del hombre servía de poco ante los juicios inexorables del Juez Divino. Un Dios todopoderoso, símbolo del supremo bien, juzgaba cada hecho del hombre, devolviéndole a éste en recompensa bien o mal, según se refiriese su hecho al pecado o a la virtud. La virtud capital del rey había de ser, pues, que fuera religioso, que amase a Dios y conociese sus preceptos, para que su actuación en los negocios privados y públicos correspondiese a la virtud y les retribuyese Dios, a él y a su pueblo, con el bien. El rey, por tanto, no sólo había de poseer nutrida instrucción en las cosas temporales, sino también mantener a su alrededor especialistas que pudiesen resolver los problemas que no se le alcanzaban a él.

Estos dos puntos de vista, con sus consecuencias inevitables, llegan a armonizarse, con resultados espléndidos, en los reinados de Fernando el Santo y sus dos sucesores inmediatos: el uno para dirigir el curso práctico de los negocios temporales; el otro para mantener firme la estructura de la fe. Hasta tal punto había evolucionado, bajo la influencia de las doctrinas orientales, la personalidad del monarca español, desde los príncipes feudales del tiempo de Fernán González y los Infantes de Lara: príncipes aquéllos semi-bárbaros, que agotaban sus esfuerzos en luchas encarnizadas, sin otro fin que el propio engrandecimiento o la satisfacción de su vanidad, que jamás habían pensado en sus responsabilidades para con los gobernados; monarcas éstos instruidos, cultos, deseosos de adquirir mayores conocimientos y orgullosos de los que poseen; de carácter positivo y provechoso, no sólo concientes de sus deberes hacia el pueblo que gobiernan, sino empeñados en definir éstos para poder atender a ellos con más puntualidad. Fernando III trata de darle leyes uniformes en un esfuerzo de organización, del cual resulta el *Fuero juzgo*; Alfonso el Sabio recoge el caudal de las *Partidas* en un cuerpo, con el fin de que sirva de guía de conducta tanto en las relaciones políticas como sociales y morales. Define en ellas todas las relaciones humanas, exaltando las virtudes y condenando los vicios, y en ésta como en las demás obras, propias o dirigidas por él, trata de reunir todos los elementos de la cultura hispano-cristiana, como lo había hecho various siglos antes con la cultura visigótica, San Isidoro de Sevilla.

Es verdad que estos monarcas fueron unos más afortunados que otros en la conducta de determinados asuntos, por ejemplo: Fernando III en la política, Alfonso X en las letras; pero a base de sus actividades corre clara la fuente de la sabiduría práctica y la virtud utilitaria de los libros orientales. También es verdad que tuvieron estos monarcas pronunciadas flaquezas de carácter, por ejemplo el egoísmo y crueldad de Sancho, la indecisión política de Alfonso. A pesar de esto, es a ellos sin duda que se refieren los manuales al considerar al rey como vicario de Dios en la tierra, espejo de todas las virtudes, arcano de la sabiduría. En el orden moral "el rey en el regno era así como la lluvia en la tierra, que es bendición del cielo e es vida de la tierra e ayuda e socorro de todos los que viven. "; en el orden político "el rey es tan con el pueblo como la cabeza con el cuerpo; cuando la cabeza está bien el cuerpo está bien."

Este trabajo no pretende profundizar en los numerosos problemas que ofrece el período de que trata, sino más bien resumir las impresiones obtenidas al internarme en el campo de la literatura hispano-arábiga. Considerados el tiempo y la materia que me eran disponibles, reconozco que mis investigaciones no han hecho más que abrir un pequeño surco en este fecundo campo, del cual otro puede recoger una cosecha más amplia e importante.

BIBLIOGRAFÍA

MANUSCRITOS

Dichos breves de sabios. Códice h III-1, Bib. del Escorial, (fol. 130b-144b).

Libro del consejo e los consejeros, Bib. del Escorial, cód. Z-III-4. (Según la edición que prepara el Sr. Zapata.)

Libro de los cien capítulos. Codice 6608, Bib. del Escorial.

Tratado de la nobleza y lealtad compuesto por doce sabios. Códice &-2-8, Bib. del Escorial, (fol. 67-79).

IMPRESOS

Beitrag zur Kenntnis der Escorial bibliothek, Hermann Knust en *Jahrbuch für Rom. und Eng. Litteratur*, tomo X, págs. 33ss, 129ss, 272ss.

Calila y Dimna, ed. Antonio G. Solalinde, Calleja, Madrid, 1917.

Castigos e documentos del Rey Don Sancho, en *Escritores en prosa anteriores al siglo XV.* B. A. E. tomo LI, Madrid, 1884.

Castigos—Les castigos e documentos, R. Foulché-Delbosc en *Revue Hispanique*, vol. XV, 1906.

Chastoient—Le chastoient d'un père a son fils, Société de Bibliophiles français, Paris, 1824.

Disciplina clericalis, Petri Alfonsi, en Migne, *Patrologia*, serie latina, tomo 157.

Flores de filosofía, en *Dos obras didácticas y dos leyendas*, ed. Hermann Knust, Madrid, 1878. (Sociedad de bibliófilos españoles, tomo XVII).

Fables—The Fables of Bidpai, J. Jacobs, London, MDCCCLXXXVIII.

Historia crítica de la literatura española, José Amador de los Ríos, Madrid, 1863.

Historia de la lengua y literatura castellana, Julio Cejador y Frauca, Madrid, 1915.

Historia de la literatura española, M. Romera-Navarro, D. C. Heath Co., 1928.

History—A History of Spain, Charles E. Chapman, Macmillan Co., New York, 1922.

History—A History of Spanish Literature, James Fitzmaurice-Kelly, Oxford University Press, 1926.

Influence—The Influence of Monarchs, Frederick Adams Woods, Macmillan Co., New York, 1913.

Katalanische Litteratur, A. Morel-Fatio en *Grundriss der Romanischen Philologie*, II. Strasburg, 1897.

Libro de los buenos proverbios que dixieron los philosophos, en *Mittheilungen aus dem Eskorial*, Hermann Knust, Tübingen, 1872.

Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres, Biblioteca Hispánica, Madrid, 1904.

Libro de ejemplos por a. b. c., A. Morel-Fatio en *Romania*, vol. VII, Paris, 1878.

Libro de los enejemplos por A. B. C., en *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, B. A. E. tomo LI, Madrid, 1884.

Libro de los gatos, en *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, B. A. E. tomo LI, Madrid, 1884.

Libro de los gatos, G. T. Northup en *Modern Philology*, vol. V, Chicago, 1908.

Libro de Patronio, D. Juan Manuel, en *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, B. A. E. tomo LI, Madrid, 1884.

Libro llamado bocados de oro, el qual confuso el rrey Bonium, rrey de Persia, en *Mittheilungen aus dem Eskorial*, Hermann Knust, Tübingen, 1872.

Livre—Le livre de castigos e documentos, Paul Groussac en *Revue Hispanique* XV, 1906.

Orígenes de la novela, M. Menéndez y Pelayo, Madrid, 1905, en N.B.A.E. tomo I.

Spanische Bearbeitungen arabischer Werke, M. Steinschneider en *Jahrbuch für Rom. und Eng. Litteratur*, tomo XII, Leipzig, 1871.

Spanische Litteratur, G. Baist en *Grundriss der Rom. Philologie* II. Strasburg, 1897.

**BREVES NOTAS SOBRE EL “LIBRO DE LOS CIENT CAPITULOS”
COMO BASE DE LAS “FLORES DE FILOSOFÍA”**

BY

MIGUEL ZAPATA Y TORRES

BREVES NOTAS SOBRE EL “LIBRO DE LOS CIENT CAPITULOS” COMO BASE DE LAS “FLORES DE FILOSOFÍA”

Del *Libro de los cien capítulos* se han conservado cinco manuscritos, cuatro en la Biblioteca Nacional de Madrid y uno en la Biblioteca Menéndez y Pelayo en Santander. Los de Madrid se hallan a continuación del *Libro del consejo e los consejeros* en los códices 6608 y 9216, y del *Libro de los fechos et los castigos de los philosophos*¹ en los códices 8405 y 6545. En los primeros lleva el título de *Dichos de sabios en palabras breves*; en los otros dos aparece como el *Libro de los cien capítulos en que fabla de los dichos de los sabios*. El de Santander trae también este último título y se halla en el códice RI-11-10 de aquella biblioteca, comenzando su índice en el folio 53^{ro}.²

En todos los manuscritos conocidos el texto propio consta sólo de cincuenta capítulos,³ aunque en el del códice 6545 de Madrid y en el de Santander el índice promete ciento. El del códice 6608 no lleva índice propio, pero hay al principio del volumen una tabla de materias que comprende los tres tratados contenidos en él, y empieza así: *esta es la tabla de dichos de sabios en palabras breves e de otros dichos del libro de los cincuenta capítulos*. La tabla no siempre concuerda en el orden de sus títulos con las obras a que pretende servir de índice, así que en el epígrafe del capítulo que por su orden corresponde al primero del *Libro del consejo e los consejeros*, pone: *Aqui comienza el libro de los cincuenta capítulos el qual es de muy buenos rregimientos para todo ome, etc...* Cuando llega al *Libro de los cien capítulos*, como trata asuntos distintos del anterior, lo encabeza con un indiferente

¹ Este libro es una versión de los *Bocados de oro*, que no sé como no reconoció Amador de los Ríos, aun después de haber examinado varios manuscritos de dicha obra. Tampoco la tuvo en cuenta Knust al hacer su edición de la misma. Yo empleo aquí el título que le da aquél en la *Historia Crítica etc.*, IV, p. 7, nota 2.

² V. Werner Mulertt, *Über zwei Handschriften der Dichos de Sabios*, en *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 1926, p. 235. La brevedad y la índole de este trabajo no me permiten hacer más precisa y detallada la descripción de estos manuscritos.

³ Ninguno tiene este número exacto, debido, sin duda, al descuido de los copistas, pero como no carecen todos ellos de los mismos capítulos, supliendo las faltas de unos con las materias de los otros, resultan cincuenta.

"dichos de sabios," sólo para diferenciarlo del otro. Es evidente, pues, que el que hizo la tabla tuvo muy poco en cuenta el orden de las materias del códice, y que lo que quiso llamar *Libro de los cincuenta capítulos* fué el tratado de los *Dichos de sabios en palabras breves*, el cual consta de dicho número de capítulos, mientras el anterior tiene sólo diecinueve. Considerando los dos como un solo libro le habrían resultado sesenta y nueve, lo cual reduciría su título de *cincuenta capítulos* a un absurdo. Sea esto como se quiera, lo importante es que el *Libro de los cien capítulos* se conocía también con el apelativo de *Cincuenta capítulos*, y que siendo de este número que consta en los cinco ejemplares que de él nos quedan, es obvia la inferencia de que no llegaron a escribirse más que dichos cincuenta capítulos, aunque tuviese el autor el loable propósito de escribir ciento, poniendo en el índice los asuntos de que pensaba tratar, y habiendo quedado incompleta su tarea por razones desconocidas. El hecho mismo de que las *Flores de filosofía*⁴ corresponden en su totalidad a los cincuenta primeros capítulos, me parece razón suficiente para creer que no se escribieron los demás.

El *Libro de los cien capítulos* ha dormido en paz el sueño de los siglos. Sólo alguno que otro curioso le ha levantado de pasada el polvo de una esquina, sin llegar ninguno a interesarse por él. Amador de los Ríos, que lo examinó, lo menciona en dos notas, pero no le atribuye la menor importancia.⁵ Gallardo también lo vió,⁶ sin que tampoco le picara la curiosidad.

El libro es una colección de máximas y sentencias a la manera de los tratados potítico-morales de origen oriental, con sus preceptos apoyados amenudo en la autoridad de "el sabio," o de "los sabios," pero sujeto todo a un tono español muy característico, en que se mezclan en una nota de actualidad lo práctico y lo ideal. Pertenece al género didáctico abstracto, o sea la exposición de una doctrina por el simple medio de preceptos, que cristalizan la experiencia de los que han pasado por las vicisitudes de la vida,

⁴ Vide infra, p. 45.

⁵ *Hist. Crit., etc.*, IV, p. 7, nota 2 y p. 53, nota 2. Tan poco fija en él su atención que cuando lo halla de nuevo con un título distinto no lo reconoce, considerándolo en este lugar como un tratado de fines del siglo XIII o principios del XIV (*op. cit.*, p. 91, nota), mientras en la citada nota de la página 53 lo pone a mediados del siglo XIII.

⁶ *Ensayo etc.*, II, Apénd., 142, col. a.

para el bien de los que han de vivirla aún. Se propone hacer una guía de conducta aplicable a todas las clases sociales en todas sus relaciones, divinas y humanas, siendo obra "de muy buenos rregimientos."

Hasta la fecha el libro permanece inédito⁷ y completamente ignorado de todos. D. Miguel Artigas, en su *Catálogo de los manuscritos de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, publicó en 1922 una corta descripción del manuscrito que se custodia en esa biblioteca, y le cabe a él el honor de haber sido el primero en observar cierto parentesco entre el *Libro de los cien capitulos* y las *Flores de filosofía*, aunque el libro mismo le es enteramente desconocido. "No corresponde el texto," dice, "a ninguno de los libros de esta materia que yo conozco. Parece que las *Flores de filosofía* están incorporadas en él, pero como una parte."⁸ Guiado por Artigas, y habiendo visto el manuscrito 6608 de Madrid, Werner Mulertt publicó en 1926⁹ las tablas comparadas de los capítulos de éste y del de Santander, y trató de hacer una tabla de correspondencia de materias entre éstos y las *Flores de filosofía*, pero ésta resulta muy inexacta debido a que los epígrafes de los capítulos de las *Flores* no siempre corresponden a los de los *Cien capitulos* que tratan del mismo asunto, y Mulertt se guió por aquellos más bien que por el contenido de los tratados. Mulertt no sabe tampoco de qué libro se trata, puesto que lo considera, como Artigas, simplemente "dichos de sabios."¹⁰

Ahora bien, esta afinidad entre los *Cien capitulos* y las *Flores* es digna de más detenida consideración. Un examen crítico del contenido de los dos libros da como resultado imprevisto que las materias propias de las *Flores de filosofía* se hallan comprendidas, con rarísimas excepciones,¹¹ en el *Libro de los cien capitulos*, y

⁷ Yo preparo ahora una edición crítico-paleográfica de él y espero publicarla tan pronto como me deshaga de otros trabajos más urgentes que tengo entre manos.

⁸ *Catálogo de los manuscritos etc.*, p. 113.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ *Zwei Handschriften der Dichos de Sabios*, *loc. cit.*

¹¹ Excepciones que pueden explicarse casi siempre por las variantes de los manuscritos de las dos obras, debidas en gran parte al descuido de los copistas. Nada hay en los *Cien capitulos* que corresponda a los tres primeros de las *Flores*, pero ¿en qué consisten estos capítulos? El primero está compuesto de sentencias que forman una especie de resumen general de los temas del libro; los otros dos son un insulso apólogo, infeliz aborto de algún desmañado escritor. Es de notar que al manuscrito escurialense h-III-1 de las *Flores de filosofía* le faltan estos tres capítu- *que quiso imi- el cap. iii de Boc. de oro*

siguen, en la mayoría de los casos, el mismo orden en uno que en otro libro. En éste último, sin embargo, no sólo hay doce capítulos más que en las *Flores*, sinó que en cada uno de los capítulos en que tienen materias en común los dos, hay mucho mayor cantidad de "dichos" sobre el asunto en el *Libro de los cien capítulos*. Estos "dichos" o máximas están dispuestos y trabados en tal forma con los demás del capítulo que no dejan duda de que formaron parte del plan original. Las sentencias de las *Flores* que aparecen en él están distribuidas por distintas partes del capítulo correspondiente, coincidiendo, casi sin excepción, uno con otro en el comienzo. Amenudo se hallan al principio, a mediados y al fin del capítulo. Si, como dice Artigas, las *Flores de filosofía* fueron incorporadas en el *Libro de los cien capítulos*, no me explico la extraordinaria habilidad del autor de éste que acierta a intercalar estas materias en su propia obra en tan exacta coordinación. Además, lo corriente en la época no era añadir materialmente a un libro por medio de la elaboración de sus temas, sino extraer lo esencial de las obras largas, poniéndolo en forma breve para que pudieran leerlo todos.¹² Sea de esto lo que fuere, más fácil será cerciorarse de la verdad del caso examinándolo en concreto. Júzguese la relación actual entre las dos obras por los siguientes pasajes paralelos:

LIBRO DE LOS CIENT
CAPITULOS.¹³
Cap. II.

Obidencia es que amedes a

FLORES DE FILOSOFIA.¹⁴
Cap. V.¹⁵

Sabed que obediencia es que

los, pero contiene, no obstante, los dos del apéndice (según la edición de Knust), los cuales se hallan también en el *Libro de los cien capítulos*. Tampoco tiene el título de *Flores de filosofía* este manuscrito, por lo cual opino que dicho título y los tres mencionados capítulos, que sólo se hallan en un manuscrito, son adiciones hechas posteriormente. (Vide infra, p. 53).

¹² Como lo prueban los títulos de los manuscritos 6608 y 9216 del *Libro de los cien capítulos*: *Dichos de sabios en palabras breves*, y el h-III-1 de las *Flores*: *Estos castigos fueron escogidos e tomados delos dichos delos sabios y puestos por sus capítulos ordenada mente por que los onbres que non pueden mucho estudiar se puedan aprobechar desta breue escritura* (ms. escurial. h-III-1, fol. 130 vo.). Lo mismo dice el manuscrito base de la edición de Knust: "que fue escogido e tomado de los dichos de los sabios" etc. (*Dos obras didácticas y dos leyendas*, en Sociedad de Bibliófilos Españoles, XVIII, Madrid, MDCCCLXXVIII, p. 11.).

¹³ Manuscrito 6608, Biblioteca Nacional, Madrid.

¹⁴ Edición de Knust; véase la nota 12.

¹⁵ Vide supra, p. 45, nota 11.

vuestro sennor de coraçon e de veluntad¹⁶, e que seades leales e verdaderos, e que lo consejedes syn enganno e syn lisonja, e que punedes en fazer le seruicio e digays bien del, ca sy vos acaescier e que le gradescades su fecho consejeramente, e que amansedes vuestra voluntad para ser pagados de que quier que vos venga de bien o de mal por el. E dixo el sabio: "Asy deue el ome ser obidiente al rrey commo deue ser obidiente a Dios." Quien quisiere complir bien su ley sea obidiente a su rrey. Temed a Dios por que le deuedes temer, e obedesçer al rrey por que le deuedes obedesçer. E non querades perder el sabor dela obediencia, e non fabledes al rrey con lisonja nin con encubierta. Dixo el sabio: "Deue[de]s amar al rrey e deuedes le ser leales e verdaderos, quier sea rrey de mesura quier de desmesura, asy commo omne deue seruir a Dios quando ha bien e quando ha mal. Quien quisiere obedesçer al rrey deue obedesçer a su senescal, e quien quisiere obedesçer a Dios deue obedesçer al rrey. Con la obediencia estuerce el omne de toda guerra e saluase de toda maldad. La obediencia es guarda del que la quisiere, e castillo del que la syriuere, e lunbre del que

amedes a vuestro rrey de coraçon e de voluntad, e que le consejedes syn enganno e syn lisonja, e que pugnedes en faserle seruicio, e que digades bien del cada que vos acaesciere, e que le gradescades, sy bien fisier', concejeramente, e que amansedes vuestras voluntades a seer pagados del por quier que vos faga, sy por vuestra onrra e por la suya lo fisiere. E sobre esto dixieron los sabios que asy deue omne ser obidiente al rrey, su sennor, commo lo deue ser a Dios, ca non podria bien complir la ley el que non fuese obidiente a su rrey. E por eso dixieron: temed a Dios porque le deuedes themer e obedesced al rrey porque le deuedes obedescer. E sabed que con la obediencia se estuerce el omne de toda mala estancia e saluase de toda mala sospecha, que la obediencia es guarda de quien la quier', e castillo de quien la sigue, e lunbre de aquel en quien andobiere. E sabed que quien ama a Dios ama a sus cosas, e quien ama a sus cosas ama a la ley, e quien ama a la ley deue amar al rrey que la mantiene, e los que son obidientes a su rrey son seguros de non aver bullicio en su rregno e de non sallir de rregla e de derecho. E non deue ninguno de

¹⁶ Los pasajes en negrilla son los que corresponden a las *Flores*.

con ella andudiere. E el que desobedesçiere a su sennor es desanparado de Dios e de su senescal, e ha perdido su castillo e es quito de toda merçed, asy commo el que descree en Dios. E quien obedesçe al rrey commo deue es leal a su ley e ha tenencia con Dios, e ha castillo con que se defienda. Debdo es de todos los del rreyo que obedescan al rrey, ca con la obidencia se cunple la ley e se enderesça el fecho del rreyo.

los del rreyo rreprehender al rrey sobre las cosas que el fisiere por enderesçamiento del rreyo, ca todos los del rreyo se deuen guiar por el rrey. E sabed que con la obediencia se viedan las peleas e se saluan e se estoruan los caminos dellas e aprouesen los bienes. E nunca fue omne que pugnase en desobedescer al rrey, que non le diese Dios mal quebranto ante que muriese.

Cap. III.

Obidencia es saluamiento de la fe, e es gouernamiento del pueblo. La obidencia es el camino que deue omne seguir, ca con ella se enderesça la fazienda del rrey e el fecho dela ley. **Quien ama a Dios deue amar las sus cosas.** Quien ama a Dios ama la ley. E el rrey e la ley han ermandad en vno e gran atenencia con Dios. E quien descree de Dios deue aver la su yra e de su senescal, que es el rrey, e ha perdido su castillo, que es la ley. Obidencia es apostura del rreyo, e el rrey es castillo delos obidientes. La obidencia al rrey es la ley, e ha obidencia sobre todos los del rreyo. En la obidencia se cunple la ley e se enderesça el rreyo. Con la obidencia se afirma la ley e se enderesça el rreyo. Con la obidencia se

derriban los rrencores del mundo. Con la obidencia se afirma la ley e se mantiene el rreyo. Los que son obidientes a su rrey son seguros de non aver bollicio en su rreyo, e de non crescer entre ellos cosa por que se aya de desfazer la comunitad, nin por que ayan a salir de rregla nin de derecho, pues ha dado a los rreys e ha dado a nos por debdos, por ley que los obedescamos e que nos guiemos por ellos, e que seamos pagados delo que touiere[n] por bien. Non deuen ningunos del rrey rreprender al rrey delas cosas que fiziere para enderesçar su rreyo, mager se les antoje que con derecho lo puedan rrebtar, ca todos los del rrey se deuen guiar por el rrey e seguir todo lo que el quisiere. El rrey deue guiar su rreyo quanto mejor pudiere, ca Dios puso el bien del rreyo en la obidencia del rrey, e por la obidencia se viedan las guerras, e se saluan los caminos e preualesen los buenos. Los omes que aman la ley, e han algo, e quieren beuir en pas, estos deuen seguir obidencia del rrey. E con la obidencia se viedan las guerras e se saluan los caminos, ca con el rrey se mantiene la ley e se guardan los averes e los fijos e las mugeres. Nunca fue omne que buscarse mal al rrey que non le diese Dios mal quebranto ante que muriese.

Queda todavía una buena parte del capítulo, pero, como se ve, aquí terminan los correspondientes "dichos" de las *Flores*. Se notará también que las materias de éstas están dispuestas en el mismo orden que en los *Cient capitulos*. Algunas veces, aunque muy raras, se hallan parafraseadas las materias de uno en el otro, por ejemplo:

Cap. XLI.

La mejor partida del seso es que sepa el ome leuar [bien] los omnes. Quien sabe bien leuar los omes beuira en pas e avera grado dellos. Obedesçed a Dios por que es Dios, e amad al rrey por que es sennor, e leuad bien los omes. El que ha pas con los omes han los omnes pas con el. Quien ha pas con los omes biue en onrra e en pas. Quien biue en afrenta biue en verguença. Quien afrenta a los omnes delo que fazen afrentan le los omes lo que el non faze. El que ha buen seso puede leuar los omes bien e syn lisonja. La suma del seso es creencia e amor delos omes. E falaga tus mayores e ganaras su amor; falaga a tus menores e perderas su desamor. Quien quiere ser brauo en brauesçense los omes contra el, e quien es manso alinna bien su fazienda. Sabed leuad los omes e falagarlos, de guisa que sy vos alongaredes, que se les venga emientes de vos, e sy non vos vieren que lloren por vos. Esquiuar los omes aduze desamor, e fazer a los omes mala compagnia. Quien se faze luengo a

Cap. XXII.

En esto deuedes meter mientes los que los omes aveys menester, ca la mayor partida del seso es en saber bien leuar los omnes, e quien esto sopiere bien fazer biuira en onrra e en pas. E quien non biue en pas biue en afrenta e en verguença, e quien afrenta a los omnes delo que fasen aponenle ellos lo que non fas'. E quien quier' yr contra muchos, seran todos contra el e tiraran contra el commo contra sennal, e la sennal a que muchos tiran, non puede ser que alguno non le acierte. E por ende onrrad los omes segunt su voluntad, e sabed los lleuar segunt sus maneras.

los omes atreuense a el e non lo
precian nada. Quien dize a los
omes lo que les pesa, dizen por
ello lo que le pesa. Quien
quiere tener con muchos seran
todos contra el, e tiraran a el
commo a sennal a que tiran
todos, e non puede ser que
alguno non le açierte. Honrrad
a los omes segun su veluntad e
sabed los leuar segun sus
maneras.

En algunos casos la semejanza corresponde a un buen trozo
del principio del capítulo, como se ve en el siguiente pasaje:

Cap. XX.

Apéndice, Cap. VIII.

El ensennamiento al seso es
commo el guardamiento a la
espada. El ensennamiento es
manera del seso. Mas vale
ensennamiento que linaje, ca el
omne bien ensennado conoscer
lo an quantos lo vieren por su
ensennamiento, e non lo conos-
ceran por su linaje synon gelo
muestran o selo fazen saber.
En ensennamiento es senefi-
cansa de cortezia e del creci-
miento del seso, e es buen
companero a los que son fuera
de su tierra, e buen conortador
a la soledad. Non puede ome
ensennar a su fijo mejor cosa,
que buen ensennamiento es
forma del seso, etc.

Sabet que el ensennamiento
es al seso commo el guardi-
miento a la espada, e creet bien
que el ensennamiento es manera
del seso, e mas vale ensenna-
miento en lugares que linaje, ca
el onbre bien ensennado conos-
cerlo an por su ensennamiento,
e non lo conosceran por su
linaje, si non gelo muestran o
non gelo fasen saber. E el
ensennamiento es buen compa-
nnero a los que son fuera de su
tierra, e es buen conortador a la
soledat. E sabet que non puede
omne mostrar a su fijo mejor
cosa que buen ensennamiento,
etc.

Basten los trozos citados para formarse una idea de la estrecha
relación que existe entre los dos libros. Corresponden sus materias
en substancia segün indica la tabla siguiente:¹⁷

¹⁷ Para esta tabla me valgo de una copia del manuscrito 6608, hecha personal-
mente, y de la edición de las *Flores* publicada por Knust, ya citada.

Flores, cap. IV¹⁸ a C.C. cap. I—Flores V a C.C. II y III¹⁹—Flores VI a C.C. IV—Flores VII a C.C. V—Flores VIII a C.C. VI—Flores IX a C.C. VII—Flores X a C.C. XVI²⁰—Flores XI a C.C. XVII²¹—Flores XII a C.C. XXI²²—Flores XIII a C.C. XXIV—Flores XIV a C.C. XXVI—Flores XV a C.C. XVII—Flores XVI a C.C. XXVIII—Flores XVII a C.C. XXIX—Flores XVIII a C.C. XXX—Flores XIX a C.C. XXXI—Flores XX a C.C. XXXII—Flores XXI a C.C. XXXIII—Flores XXII a C.C. XLI—Flores XXIII a C.C. XLII—Flores XXIV a C.C. XLIII—Flores XXV a C.C. XLVI—Flores XXVI a C.C. XLVII—Flores XXVII a C.C. XXXVI—Flores XXVIII a C.C. XXXVII—Flores XXIX a C.C. XXXVIII—Flores XXX a C.C. XXXIX—Flores XXXI a C.C. XL—Flores XXXII a C.C. XLIV—Flores XXXIII a C.C. XLV—Flores XXXIV a C.C.²³—Flores XXXV a C.C. XLIX—Flores XXXVI a C.C. XXI²⁴—Flores XXXVII a C.C. XXXIV—Flores XXXVIII a C.C. L—Flores, Apénd. VIII a C.C. XX—Flores, Apénd. XXI a C.C. XXXV.

Por los pasajes paralelos citados anteriormente se habrá notado que el lenguaje del *Libro de los cien capitulos* exhibe caracteres más arcaicos que el de las *Flores de filosofía*, y por los mismos y la tabla que antecede se ve que aquél comprende toda la substancia de éste,²⁵ y aun mucho más.

Los hechos que he venido exponiendo se resumen sencillamente en esta forma: El *Libro de los cien capitulos* está escrito en un lenguaje más arcaico que el de las conocidas *Flores de filosofía* y es mucho más extenso que éste. Las *Flores de filosofía* se

¹⁸ Vide supra, p. 45, nota 11.

¹⁹ Ambos capitulos tratan de la "obidencia".

²⁰ Este capítulo falta casi todo en el texto que poseo de los *Cien capitulos*, pero existe el epígrafe del capítulo, y en los pocos renglones que hay de él se lee: "... mas vale rrescebir los golpes delante e moryr commo bueno, que rrescebir los detras e moryr commo malo", lo cual se halla también en el capitulo correspondiente de las *Flores*.

²¹ También falta en mi texto este capítulo, porque salta por descuido tres el copista, pero está en el índice, y según Mulertt, *op. cit.*, p. 241, corresponde al XVI del ms. de Santander.

²² En este capítulo está comprendido también el XXXVI de las *Flores*.

²³ La materia de este capítulo no corresponde a ninguno de los *Cien capitulos*. Mulertt dice que el XLVIII del ms. de Santander corresponde a éste, pero también dice que corresponde al XLVII del ms. 6608, y esto es un error.

²⁴ Vide supra, nota 22.

²⁵ Vide supra, p. 45, nota 11.

hallan materialmente comprendidas en aquél, correspondiendo los dos libros, en lo que tienen en común, capítulo por capítulo, con las pocas e insignificantes excepciones anotadas. Las máximas y sentencias de las *Flores de filosofía* aparecen dispersas por los capítulos a que corresponden en la otra obra, generalmente siguiendo el mismo orden. Los "dichos" del *Libro de los cien capítulos* se hallan tan bien coordinados unos con otros, en relación tan inalterable, que no puede imaginarse que las *Flores* hayan sido intercaladas en él, sino que formaron parte del plan original del libro. Más bien parece lo contrario: el libro de las *Flores de filosofía* se ha formado con materias sacadas del *Libro de los cien capítulos*. El título de *Flores* mismo parece indicar un proceso de selección de parte del que compuso la obra. Uno de los dos manuscritos completos de las *Flores de filosofía* manifiesta en el título que este libro "fue escogido e tomado de los dichos de los sabios."²⁶ El otro, a mi ver el más correcto, declara además que se han escogido éstos "por que los onbres que non pueden mucho estudiar se puedan aprouechar desta breve escritura." Hecho que prueba que la obra está constituida por elementos selectos aportados a ella de otro libro más extenso que trata de "dichos de sabios." Ahora bien, el *Libro de los cien capítulos* se compone de "dichos de sabios," y lleva, además, el título de *Dichos de sabios en palabras breves* en dos de los manuscritos, y en los otros tres se expresa la substancial de él en el subtítulo *en que fabla de los dichos de los sabios*. Sin duda, esos "dichos de sabios" de que se escogieron las *Flores* fueron los del *Libro de los cien capítulos*. Ciertamente no fueron los del *Bonium*, la única otra colección de dicho carácter que existía en esa época.²⁷

Dadas las circunstancias expuestas, no vacilo en creer que el libro de las *Flores de filosofía* no es de composición original, como se ha creído hasta la fecha, sino que está constituido por elementos escogidos del *Libro de los cien capítulos*. Éste se compuso en toda probabilidad durante el reinado de Fernando el Santo, siendo uno de los esfuerzos de aquel monarca para organizar las

²⁶ Vide supra, p. 46, nota 12.

²⁷ Si se había traducido ya, que no es seguro. En realidad hay varias sentencias en las *Flores* que se hallan en el *Bonium*, pero éstas están también en los *Cien capítulos*. Existía además el *Libro de la nobleza y lealtad*, el cual no tuvo eco alguno en las *Flores de filosofía*.

fuerzas políticas, sociales y morales de los pueblos hispanos, y hacerlas servir los mejores fines en bien de toda la nación. Las *Flores de filosofía* fueron escogidas y puestas en forma de libro, a mi parecer, en la época de Alfonso el Sabio, en que se escribían *Flores de leyes* y otras clases de "flores," o sea, en que se condensaban las obras más extensas en virtud de la tendencia que caracteriza el reinado de este monarca, de diseminar en lo posible los principios científicos.

MIGUEL ZAPATA Y TORRES.

Northampton, 1º de Diciembre, de 1928.

Vol. X, No. 3

April, 1929

Smith College Studies in Modern Languages

THE MIDDLE ENGLISH LAI LE FREINE

Edited

With a Study of the Date and Dialect of
the Poem and its Analogues

By

MARGARET WATTIE, B.A. (Oxon.)

NORTHAMPTON, MASSACHUSETTS

L 2
S65
V.10, no.3

The Collegiate Press
GEORGE BANTA PUBLISHING COMPANY
MENASHA, WISCONSIN

COLLEGE GUIDE
COLLEGE GUIDE

PREFACE

I wish to thank Professor Howard R. Patch of the Department of English at Smith College, at whose suggestion the work was undertaken, and also the libraries of Smith College and Columbia University, which supplied me with the necessary books.

Margaret Wattie

New York, N. Y.,
November, 1928.

TABLE OF CONTENTS

	Page
Introduction	
I Text.....	vii
II Dialect and Date.....	vii
III Sources and Analogues.....	xii
IV Bibliography.....	xx
Text of <i>Lai le Freine</i>.....	1
Notes.....	13
Glossary.....	14

INTRODUCTION

I

TEXT

In the Auchinleck MS., W. 4. 1 of the Advocates' Library in Edinburgh, is preserved the unique text of the *Lai le Freine*, a Middle English translation of *Le Fraisne* of Marie de France.¹ It was printed by Weber with some omissions and many trifling errors, and with the addition of two passages which he himself composed in order to fill out the gaps in the narrative caused by mutilation of the manuscript. A new edition of the poem was made by Varnhagen in 1880. Ellis has an abstract in his *Specimens*, and quotes a considerable part (lines 5-14, 43-72, 137-142, 144-end) with great freedom and inaccuracy.

II

1. DIALECT

The original language of the *Lai le Freine* was southerly, the north being excluded by the rounding of Old English *ā*,² and by the forms *geb*,³ 148 (rhyming with *heb*), and *fint*,⁴ 44, (which is not, however, in rhyming position). The *-n* of the infinitive, which in the north had begun to disappear even in Old English, is longer preserved in the south⁵ and appears here in rhyme. French verbs keep the ending in *-i*, which is not found in the north.⁶

The dialect is not westerly since Old English *ēo* is represented by an unrounded vowel.⁷ Moreover, words which in West Saxon had *ē*, in non-West-Saxon dialects *ē*,⁸ and words which in West Saxon had *ie*, in non-West-Saxon dialects *ē*,⁹ appear in this text

¹ England was not the only foreign country which enjoyed the Breton *lais*. A collection of them including *Le Fraisne* was translated into Norwegian in the thirteenth century. See Warmke, pp. lxi-ii; H. G. Leach, *Angevin Britain and Scandinavia*, ch. viii and pp. 399-400.

² Jordan, §44; Morsbach, §134. For examples of this and all following phonological developments see *Phonology*.

³ In the north it would end in *-s*. Wyld, *Short Hist.*, §334, note 2.

⁴ Sievers, §358, 2; §359, 3; Wyld, *Short Hist.*, §334, note 1.

⁵ Sievers, §363, 1; Jordan, §170.

⁶ e.g. *seruy*, 162, <O.F. *servir*. Wyld, *Hist. of Mod. Colloquial English*, p. 341.

⁷ Jordan, §66, §84.

⁸ Wright, §119.

⁹ Wright, §136.

with *e*(=ē). Yet some Saxon forms occur: *seize*, 173, rhyming with *heiȝe*, 174, <Old English *hē(a)h*, must go back to Saxon *se(a)h*, since Anglian *sæh* gave Middle English *sa(u)3*.¹⁰ Thus we have so far a southerly non-western dialect with some Saxon forms.

There are some southeastern elements in the dialect. For example *dede*, 249, rhyming with *stede*<Old English *stēde*, must go back to the form *dēde*, occurring first in Kent and spreading northward from the eleventh century.¹¹ Another example (but not in rhyming position) of the same southeastern development of ē from Old English ī is *fer*, 205, <Old English *fīr*. Again, the form *wy* in *owy*, 302, is derived from the rare Old English *wiz*, recorded only in the Kentish glosses.¹²

It is scarcely possible, however, for the *Lai le Freine* to have been written actually in Kent or Essex, since the prominent phonetic features of both dialects are absent. For example Essex has ā< Saxon ā₁ and ā₂,¹³ as was noted above, *Lai le Freine* has ē(ē)< non-Saxon ē. Another vowel characteristic especially of Essex is the "half-mutated" *a* before a nasal, <æ, where other dialects have *e*< ē (older æ, Germanic *a+i*);¹⁴ of this *a* there is no trace in *Lai le Freine*, and there are none of the peculiar Kentish diphthongs such as *ia*, *ya*, *ye*,¹⁵ and consonant combinations such as *lh*, *nh*.¹⁶

The evidence so far discussed points to the southeast exclusive of Kent and Essex. This brings us to Middlesex and London, and it appears that the language of the original *Lai le Freine* is very close to the Middlesex or London dialect of the fourteenth century in which Chaucer wrote: both have generally *a* for Old English æ;¹⁷ ē (Middlesex more commonly ē, but there is only one rhyming example in *Lai le Freine*) for Old English ā(ē);¹⁷ *e* and *i* (Middlesex also *u*) for Old English y.¹⁷ The evidence offered by the rhymes in

¹⁰ Jordan, §15, p. 28.

¹¹ Wyld, in *Essays and Studies*, vi, "Southeastern and Southeast Midland Dialects," p. 113; Wright, §112, note 1, §132, note. *Dede*<*dide*<OE *dyde* (Jordan, §39, 2), which is a possible though not a good rhyme, is a northern form (Jordan, §26).

¹² Bosworth-Toller, s. v. *weȝ*.

¹³ Jordan, §50.

¹⁴ Jordan, §33, note 1; Wright, §60.

¹⁵ Morsbach, p. 22, 7a; p. 23, 11b; 12, 15b.

¹⁶ Morsbach, p. 23, 15b.

¹⁷ Wyld, *Short Hist.*, §207, p. 143.

Lai le Freine is too scanty to warrant a more definite label for the dialect than that given above—very close to the Middlesex and London dialect which Chaucer later used.

There appears to be one feature in conflict with this view namely the rounding of *a* before *n* which is peculiar to the west midlands.¹⁸ But the rhymes which apparently show this rounding¹⁹ all contain the preposition *on*, and *on* has a by-form *an* recorded even in Old English²⁰ and common in Middle English texts from all over the south and south-midlands.²¹ The spelling *on* may be scribal, and *an* does occur once.²²

The Auchinleck MS. does not offer the original text, some of its forms being strange to the southeast: for instance the ending in *wepeand*, 166, is northerly, not appearing further south than the north midlands,²³ while *ich*, 70, <O. E. *ylc* is peculiar to the west midlands.²⁴

Phonology from Rhymes

The following vowel developments appear:

1. *a* from OE *æ*: *was*, 83, <O.E. *wæs*, rhymes with *cas*, 84, <O.F. *cas*.
2. *o* from OE *ā*: *aros*, 185, <O.E. *arās*, rhymes with *clos*, 186, <O.F. *clos*.
3. *e* (ē) from non-Saxon *ē* (W.S. *æ*): *dede*, 104, <non-Saxon *dēd* (W.S. *dēd*), rhymes with *nede*, 103, <non-Saxon *nēd* (W.S. *niēd*).
4. *e* from O.E. *y*: *dede*, 250 <O.E. *dyde*, rhymes with *stede*, 249, <O.E. *stede*.

Note: *i* also appears, not in rhyme, in *mirb*, 6, <O.E. *myrzb* and *ich*, 41, etc., O.E. *ylc*.

5. *e* from OE *ēo*: *be*, 42, <O.E. *bēon*, rhymes with *me*, 41, <O.E. *me*; *fe*, 252, <O.E. *fēo*, with *cuntrie*, 251, <O.F. *cuntrée*.
6. *e* from non-Saxon *ē* (W.S. *īe*): *nede*, 103, <*nēd* (W.S. *niēd*), rhymes with *dede*, 104, <non-Saxon *dēd* (W.S. *dēd*); *here*, 15, <non-

¹⁸ Mary S. Serjeantson, "The Dialects of the West Midlands in Middle English," *Review of English Studies*, iii, p. 65.

¹⁹ Lines 91-2; 271-2; etc.

²⁰ Bosworth-Toller, s. v. *on*, *an*.

²¹ Stratmann, s. v. *an*.

²² Line 202.

²³ Wyld, *Short History*, §337; *Essays and Studies*, vi, p. 121 (18).

²⁴ *New English Dictionary*, s. v. *each*.

Saxon *hēran* (W.S. *hieran*), with *were*, 16, <non-Saxon *wēron* (W.S. *wāron*).

7. *ā* from O.E. *a* in an open syllable: *knaue*, 53, <O.E. *cnafa*, rhymes with *saue*, 54, <O.F. *sa(u)ver*.²⁵

Remarks on Consonants

1. O.E. front *ȝ* gives *ȝ*: *ȝaf*, 207, <O.E. *ȝæf*.
2. O.E. *h* before *t* gives *ȝ*: *wrouȝt*, 15, <O.E. *worhte*.
(Note, however, *douhter*, 200, 320, <OE *dohtor*.)
3. O.E. *sc* gives *sch*: *asche*, 26, <OE *æsc*.
4. *þ* is used for both the voiced and the voiceless dental spirant: *wheþer*, 53, O.E. *hweðer*; *þre*, 103, <O.E. *þrēo*. It is assimilated to preceding *-t* in *atte*, 290, <O.E. *æt þ-*.
5. O.E. *w* generally remains, but it is written *v* in *tvay*, 71, <O.E. *twēȝen*, *bitven*, 197, <O.E. *betwēonum*, *tvinnes*²⁶; and *u* in *our*, 15, <O.E. *āwēr*, *āhwēr*.
6. A consonant has disappeared in the fused form *ichil*, 223, <O.E. *ic wile*; in *grayd*, 335, <O.N. *greiða*; and in *schust*, 49, <O.E. *sculdest*.

Inflection

1. Final *-e* does not regularly appear in the dative singular of nouns: *liif*, 31, <O.E. *līfe*, dat., rhymes with *wiif*, 32 <OE *wif*, neut. acc.
2. As in Chaucer,²⁷ nouns which had a vowel ending in Old English, Old English feminine nouns, and French nouns in *-e* have final *-e*: *chirche*, 158, <O.E. *cir(i)ce*; *halle*, 45, <O.E. *hall*, fem.; *dame*, 60, <O.F. *dame*. This is not regularly carried out: e.g. *heþ*, 147, <O.E. *hāþ*, f., and *miȝt*, 179, <O.E. *miht*, fem., have no *-e*.
3. The genitive singular usually ends in *-es*: *godes*, 56, <O.E. *god*, masc.; *whiles*, 250, <O.E. *hwil*, f. Polysyllables end in *-s*: *neȝbours*, 100, <O.E. *nēh(ȝ)ebūr*. There is a trace of the original declension in *chirche*, 164, <O.E. *cir(i)cean*, gen., and *sipe*, 40, <O.E. *sība*, gen. plur. Proper names, too, have often no *-s* in the genitive: *Marie*, 172.
4. The plural is generally formed with *-es*: *clerkes*, 2, <O.E. *clerc*, etc. Polysyllables may have *-s*: *auentours*, 8, <O.F. *aventure*. Traces of their Old English declension remain in the plurals *men*,

²⁵ Jordan, §286, note.

²⁶ A late northern scribal device. NED s.v. 'V.'

²⁷ W. A. Neilson and H. R. Patch, *Selections from Chaucer*, New York, 1921, p. xxxviii.

31, <O.E. *men*; *childer*, 69 <O.E. *cildru*; *hous*, 157, <O.E. *hūs*; *eigen*, 269, <O.E. *ēagan*; *sostren*, 330, is a new Middle English formation (Old English has *sweostor*, pl.)

5. Traces of inflexion remain in the forms *holow*, 176, nom. sing., *holwe*, 215, obl. case, which are derived from the early M.E. oblique cases of O.E. *holh*, n.

6. In the adjective there is again uncertainty in the use of final *-e*: *riche*, 31, pl., <O.E. *rice*, O.F. *riche*, keeps its *-e*; but *wild*, 147, obl. case, <O.E. *wilde*, and *pouer*, 307, pl., <O.F. *povere* have lost it, while *heize*, 174, obl. case, <O.E. *hēah*, has acquired an *-e*. The plural *gong*, 111, <O.E. *geonz*, has no *-e*, but may well have had one in the original since it rhymes with *tong*, 112, <OE *tunze*.

7. For the forms of the pronouns, see the glossary.

8. The Old English definite article neuter *þat* survives, with its gender forgotten, in *þat o [knigt]*, 33.

9. The third singular present tense of the verb has *-eb* <O.E. *-eb*: *seib*, 14. Rarely it has *-s*.²⁸ *graybes*, 286. The contracted form *fin* has already been noticed.²⁹ The plural has *-eb* <O.E. *-ab*, or *-e(n)*: *redeb*, 1; *han*, 71; *se*, 107.

10. The imperative singular has *-e* or no ending: *feche*, 221; *go*, 39. The plural has *-eb*: *herkneb*, 21.

11. The subjunctive singular has *-e* or no ending: *schilde*, 101, third sg., <O.E. *scilde*; *com*, 41, third sg., <O.E. *cume*; *go*, 117, second sg., <O.E. *gōd*.

12. The infinitive ends in *-e(n)*, *-n*, or nothing, <OE *-a(n)*: *tellen*, 25; *telle*, 22; *sain*, 21; *tel*, 20.

13. The present participle ends in *-ing*: *missegging*, 61.

14. The past tense plural has *-en* or no ending, <O.E. *-en*: *token*, 17; *zaf*, 18.

15. The past tense of weak verbs has *-(e)d*, *-de*, *-i*, <O.E. *-(e)de* (*-ode*), *-te*: *maked*, 18; *seyd*, 39; *made*, 33; *brouzt*, 138. Stems in *-t* have no ending: *gret*, 47.

16. It is impossible to determine from the MS. what was the original form of the strong past participle. Forms occur with the prefix *y-* <O.E. *ge-* and the ending *-n* <O.E. *-en*: *yȝouen*, 90; with *y-* and without *-n*: *yfounde*, 4; without *y-* and with *-n*: *comen*, 35.

17. Native adverbs formed from adjectives end in *-e* <O.E. *-e*:

²⁸ Compare Chaucer: see ten Brink, §182, p. 110; Wyld, *Short Hist.*, pp. 255-7.

²⁹ See note (4).

swipe, 56; *hokerfulliche*, 61; *sore*, 74. Occasionally there is no ending, for instance in a polysyllable like *ioliflich*, 260, and in some monosyllables like *fair*, 45; *ful*, 48, etc. The comparative ends in *-ore*: *lengore*, 163.

18. A demonstrative or relative adverb plus preposition is commonly found for the demonstrative or relative pronoun plus preposition: *whereof*, 24; *berto*, 135, etc.

II. DATE

An upward limit is fixed by Marie's *lai*, which was probably written before 1190, since it refers to the Archbishopric of Dol, which was suppressed in that year.³⁰ A downward limit is set by the date of the Auchinleck MS., generally accepted as 1330-40.³¹

The linguistic evidence fixes the date with sufficient accuracy: final *-e* in trisyllables became mute in the 14th century.³² That it is not sounded in *Lai le Freine* appears from such rhymes as *aspie* < O.F. *espier*; *owy* < O.E. *on wiz*, 301-2. Otherwise final *-e* remained in Kentish until the middle, and in London dialect until the end, of the fourteenth century.³³ In this text it appears with fair regularity, but is beginning to be lost from the dative sing.³⁴ *Lai le Freine* is therefore not a thirteenth but an early fourteenth century text.

III. SOURCES

1. Prologue

The English poem opens with some twenty lines which also appear in the two fifteenth century MSS. of *Sir Orfeo*. Nothing of these is found in the French original,³⁵ but on analysis they prove to be mainly derived from various poems of Marie de France.³⁶ No other Breton lay in English has such an introduction, but it is not uncommon for a *lai breton* in French—e.g. *Lecheor*, *Tydolet*,—to have a prologue giving some account of the class of poem to which it belongs.³⁷ The enumeration of subjects made in

³⁰ Hibbard, p. 294.

³¹ Wells, p. 126.

³² Jordan, §138.

³³ Jordan, §141.

³⁴ See *Inflection*, (1).

³⁵ Marie has two lines: *Le Lai del Fraisne vus dirai | sulunc le cunte que jeo sai.*

³⁶ Zupitza, p. 42.

³⁷ Foulet, *Modern Language Notes*, xxi, p. 47.

the English lines is, however, unparalleled in French.³⁸ Moreover, the French poets generally give free renderings of the ideas which they borrow from Marie de France; the author of the English prologue on the other hand selects with freedom but renders with fidelity.³⁹

This dissimilarity suggests that the English lines are not a direct translation, as Foulet believes, of a French prologue now lost, but an original compilation.⁴⁰

The next question is whether the prologue was written by the author of *Lai le Freine* or belongs to *Sir Orfeo*. Foulet, calling the former theory "possible but not very probable," contends⁴¹ that it belongs to *Sir Orfeo* and was borrowed for *Lai le Freine*. The grounds of his opinion are first, that while we know nothing about the lost original of *Sir Orfeo* we do know that there is nothing in Marie's *lai* to account for the English prologue;⁴² secondly, that the prologue is a compilation, the *lai* a translation. But the man who will translate faithfully what lies before him will not necessarily end where his original ends nor begin where it begins. It is an unjustifiable assumption that the author of *Lai le Freine* was incapable of regarding his poem not only as a translation but also as an original work to be improved upon without servile adherence to the source. And further, his translation is not servile. He condenses, shifts the emphasis, changes from indirect to direct speech, and inserts description where he pleases.⁴³ There is no inherent reason why the prologue should be separated from the following poem, and some strong reasons for retaining it in its place appear in *Sir Orfeo*: the two *Sir Orfeo* versions are much inferior to the text in the *Lai le Freine*; there is no sign that the author of *Sir Orfeo* knew Marie, as the author of the prologue certainly did; and there is more than one echo of *Lai le Freine* in the other poem.⁴⁴

³⁸ Guillaume, *Modern Language Notes*, xxxvi, pp. 459-60.

³⁹ *Ibid.*, p. 460.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 459-60.

⁴¹ *Modern Language Notes*, xxi, p. 47.

⁴² This is also in effect Kittredge's view, *Amer. Journ. Philol.*, vii, p. 176, note 2.

⁴³ Guillaume, *Modern Language Notes*, xxxvi, p. 461, notes 9-12; p. 462, note 13.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 463-4; on the general resemblance between the two poems, see Hibbard, pp. 294-5.

2. *Lais Bretons*

Both *Lai le Freine* and *Sir Orfeo* profess to be Breton lays. The origin of such lays is a matter of controversy. Gaston Paris was of the opinion that the term Breton did in some cases mean insular and not continental Celtic; that most of the *lais* came from the continent, but some from Britain.⁴⁵ Among the latter he places the *lais* of Marie de France, maintaining that since she lived in England her Celtic sources must have been Welsh.⁴⁶ Later on, he himself invalidates his conclusion, so far as it is drawn from that datum, by proving that Marie knew some, at least, of her material in translations,⁴⁷ which, one imagines, are likelier to have been made from the Breton than from the Welsh, since the court of Henry II was a French court frequented by entertainers from France.

Zimmer supports his contrary assertion that the *lais* came only from Brittany by the sweeping declaration that "*Breton*" in the twelfth and thirteenth centuries meant exclusively French Breton.⁴⁸ Lot disproves this,⁴⁹ taking with Paris and Bédier⁵⁰ the middle view that in origin the *lais* were partly continental and partly insular. It is to be noted that the lays of the minstrel in Gottfried von Strassburg's *Tristan* were "britūnsche und gāloise" both.⁵¹ The theory of double origin is based mainly on internal evidence of personal and local names, according to which many of the extant French *lais* are derived from continental, but at least half from insular Celtic.⁵² Bruce, however, plausibly ascribes the Welsh coloring of these latter to the influence of Wace's *Brut*,⁵³ and believes the *lais* to be Armorian "so far as they are of Celtic origin at all." Wace had brought the Celtic world into fashion, and by the end of the twelfth century "thise olde gentil britons" had become, as sources, a convenient formula: for instance, Marie credits them with a *lai* on even an obviously Norman

⁴⁵ Paris, *Romania*, viii, pp. 33-36.

⁴⁶ Paris, *Romania*, xiv, p. 604.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 604-6.

⁴⁸ Cited by Lot, *Romania*, xxiv, pp. 497 ff.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 497-528.

⁵⁰ Bédier, *Revue des Deux Mondes*, troisième période, cvii, pp. 845-9.

⁵¹ Paris, *Romania*, viii, p. 35.

⁵² Lot, *Romania*, xxiv, pp. 513-528.

⁵³ *Evolution of Arthurian Romance*, vol. i, pp. 59-63.

theme⁵⁴ like *Les Dous Amanz*; and in *Le Fraisne* itself there is nothing peculiarly Celtic, though the question of its ultimate origin is probably insoluble.

Another mark of Wace's influence is the alternative titles in English given by Marie to two of her *lais*.⁵⁵ This device led Paris to believe that the Anglo-Saxons before the Conquest had made English lays from Welsh traditions.⁵⁶ In fact, however, these synonyms are a mannerism in Wace.

The original form of the Breton *lais* and the etymology of the word provide matter for dispute. The New English Dictionary has the following note under the word *lay*: "Of uncertain etymology. The most likely view is that favoured by M. Gaston Paris, that the word is of Teutonic origin, an adoption of some form of the word represented by Old High German, Middle High German, *leich*, play, melody, song. The Old Norse *lag*, used in the sense of 'tune' would also be phonetically a possible source. Connection with Teutonic **leubo-* (O.E. *leoð*, Ger. *Lied*) is out of the question, as are the Celtic words commonly cited: the Irish *laoidh* is believed to represent an O. Celtic type **ləði-*; the Welsh *llais*, voice, sound, is too remote in meaning, and the assumed Breton equivalent is non-existent."

Warnke, however, argues against Germanic origin.⁵⁷ Paris's suggestion both partially supports and partially rests on his theory that the English had adopted and translated lays from Welsh before the Norman Conquest. The props of this theory have been removed (see the paragraph before the last) and to some extent it involves the etymological hypothesis in its fall. Moreover the Anglo-Saxons would not probably have given a native name to this alien literary form, and even if they had, it is still surprising that it should have spread so widely over French literature. Neither Warnke nor Thurneysen⁵⁸ thinks it unlikely that the British ancestor of the word has disappeared. Bruce also favours the theory of Celtic origin, remarking with caution that "the most probable etymology so far suggested"⁵⁹ identifies it with the Irish

⁵⁴ *Les Dous Amanz*, line 5.

⁵⁵ Foulet, *Modern Language Notes*, xx, pp. 109-111.

⁵⁶ *Romania*, xiv, p. 606.

⁵⁷ *Die Lais*, pp. xxi ff.

⁵⁸ *Keltoromanisches*, Halle, 1884, p. 103.

⁵⁹ By H. d'Arbois de Jubainville, *Romania*, viii, pp. 422-5.

loid or *laid*—which seems to mean ‘song’—and so, no doubt, *lai* meant ‘song,’ ”

About the form of the *lai* Marie herself says:

Les contes que jo sai verais,
dunt li Bretun unt fait les lais,
vos conterai assez briefment.

(Guigemar, 19-21)

And again:

De cest conte qu' oï avez
fu Guigemar li lais trovez,
que hum dit en harpe e en rote.

(Ibid., 883-5)

Obviously the Celtic *lais* arose out of narratives (*contes*). But it is hard to believe that they were themselves purely narrative. Neither Welsh nor Irish literature has the epic narrative in verse; it is unlikely that this was developed in Breton and died without a trace. Moreover *lai* and *conte* in these passages are carefully distinguished; and in one MS. of *Graelent* there is a stave of music at the beginning of each paragraph.⁶⁰ Apparently the *lai* was a lyric to be sung. Yet none of the extant French *lais* is arranged for singing. They are narrative poems to be recited or read. The solution which seems to resolve the difficulty best is Bédier's suggestion⁶¹ that the *lai* was a composition of alternate prose narrative, to be recited, and lyric, to be sung to the harp or rote. *Aucassin et Nicolette* has come down to us actually in this form. The narrative sections of the composition may have been by the time of Marie regularly recited in the language of the auditors, while the lyrical parts were still sung in Celtic. It is obvious from the corrupted forms of Celtic words which appear in Marie's poems⁶² that she was ignorant of the language. Some parts of her originals may have been Celtic, but the main body, the sequence of the narrative in each composition must have been French.

Bruce notes that the sense of ‘rhymed narrative’ for *lai* “was never very popular in France and passed out of use altogether by the end of the thirteenth or beginning of the fourteenth century.”⁶³ There is every reason to believe that the French *lai*

⁶⁰ Paris, *Romania*, viii, p. 33.

⁶¹ *Art. cit.*, pp. 849-51.

⁶² Paris, *Romania*, xiv, p. 605.

⁶³ *Op. cit.*, vol. i, p. 59.

of the twelfth century was not an ancient Celtic form but an invention of Marie de France or of her contemporaries.

3. *Analogues*

There are many stories in medieval literature which have some elements in common with Marie's *Le Fraisne*. In only one, however, is the resemblance close—in the thirteenth century *Galeran de Bretagne*,⁶⁴ which scholarship is unanimous in deriving directly from Marie's *lai*.⁶⁵ In order to deal more easily with the analogous material the plot of *Le Fraisne* may be analyzed into three parts:

1. the theme of the twin birth;
2. the tale of the child separated from its parents and finally reunited with them;
3. the tale of the husband with two wives.

Many medieval stories embody the superstition that twin children are necessarily born of two fathers, and with this theme is often combined the slandering of the too fruitful wife by another lady. Examples besides Marie's *Le Fraisne* are the Béatrix version of the Swan Children story and the tale related by Korner of the Countess Margareta of Holland (c. 1300).⁶⁶ In Middle English the idea is also found in the southern version of *Octavian Imperator*.⁶⁷

The murder or exposure of unwanted children is even commoner narrative stuff.⁶⁸ What was originally a custom practised for such reasons as fear of hunger or fear of the child⁶⁹ becomes by degrees only a tradition and a theme for story; and as civilization goes on it is altered almost beyond recognition by the provision of acceptable motives. The children who in the older story were exposed may in a less primitive version be stolen away from their parents. That is the version followed in the *Eustace* group of romances, and in the Scandinavian, Dutch and German versions of the ballad of *Fair Annie*.⁷⁰ Marie's *Le Fraisne* is in this respect more primitive than any of these analogues.

⁶⁴ Edited by A. Boucherie, Montpellier, 1888.

⁶⁵ Bolte, in Warnke, p. cviii, n.1.

⁶⁶ Köhler, in Warnke, pp. cxvi, cxiii-iv; Schlauch, p. 81 and note; Hibbard, pp. 295-6.

⁶⁷ Ibid., pp. cxx-cxxi.

⁶⁸ Schlauch, pp. 15-20.

⁶⁹ e.g., *Hansel and Gretel*, *Oedipus*.

⁷⁰ Child, *Ballads*, vol. ii, pp. 63 ff; Bolte in Warnke, p. cviii, n.1.

The tale of the man with two wives appears in its simplest form in the Icelandic ballad *Kvæði af herra Birni og Ingigerdi*.⁷¹ Bjorn rides out to bring home the king's daughter Engilborg for his wife. His mistress Ingigerdi waits upon them with tears on her cheeks. When Engilborg finds out the reason for the tears she cedes her place, gives up all her red gold, and rides away a maid.

Sometimes the knight loves the second maiden because she resembles the first. This version, which may be called the more complex, is more common in the Middle Ages. It is found in a number of romances which form a group duplicating the theme of the hero's exile and return (compare the exposure of the child) and his love affair with the king's daughter.⁷² In this group are *Horn*, *Bevis*, *Ille et Galeron* and to a certain extent *Tristan*. In these and allied stories the resemblance between the first and the second maiden is symbolized by the names, which are either similar or identical: for example, Rymenhild and Reynild in *Horn* and the two Isolts in *Tristan*.⁷³

In its primitive form this theme in *Le Fraisne* probably belonged to the more complex version. For proof, the names of the maidens resemble each other in being tree names. And (though this piece of evidence is suggestive rather than conclusive) in the romance of *Galeran de Bretagne*, based on *Le Fraisne*, the knight chooses Florie because of her resemblance to his former love Le Fraisne.⁷⁴ It is scarcely to be doubted that the reasons for Guroun's choice of La Coldre was originally her resemblance to her twin sister. There would be little reason otherwise for their twinsip.

The story of Griselda is the best known version of this tale of the man with two wives. In it the wives are mother and daughter instead of sister and sister as in *Le Fraisne* and the ballad of *Fair Annie*, and nothing is said of the resemblance. But at the root of the story probably lies the folktale of the king who loved the younger, fairer image of his wife. Without further probing into origins we may call *Griselda* a complex version of the *Husband with Two Wives*.

⁷¹ Hertz, *Spielmannsbuch*, 3rd edition, Stuttgart and Berlin, 1908, pp. 401 ff.

⁷² Matzke, *Mod. Philol.*, V, pp. 214 ff; see E. Levi, *Eliduc*, Florence, [1925?], pp. xx ff.

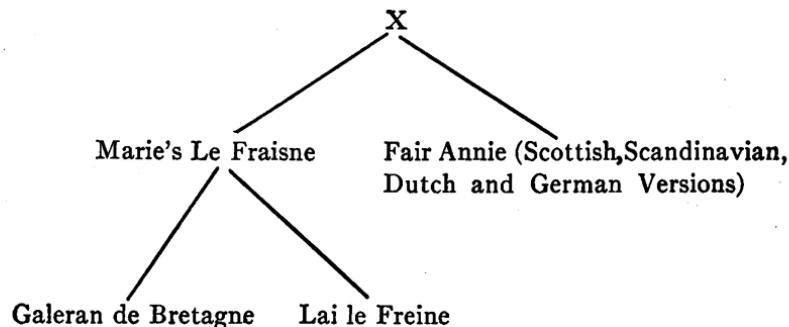
⁷³ Matzke, pp. 223-226; Hibbard, pp. 297-8.

⁷⁴ Matzke, pp. 224-5; Hibbard, p. 297.

It is to be remarked that *Griselda*, *Fair Annie* and *Le Fraisne* stand apart from the group of romances⁷⁵ named above, inasmuch as in the latter the emphasis is on the husband—they are tales of a hero, while those three are tales of a heroine. There is an interesting detail common to *Griselda* and *Le Fraisne*: in both the first wife receives the second kindly.⁷⁶ *Fair Annie* does not so subdue her heart although her behaviour is submissive.

But in *Griselda* there is no twin birth, and the heroine is not exposed or stolen. However closely a part of some other tale may resemble a part of *Le Fraisne*, the combination of themes 1, 2, and 3 is found only in *Le Fraisne* itself. Most nearly analogous is the ballad of *Fair Annie*, especially in the Scandinavian versions. But even there the first episode in *Le Fraisne*, the twin birth, is not found. The heroine is stolen away by robbers (in the Scottish versions she goes away with her lover like the girl *Fraisne*) whereas in *Le Fraisne*, as follows from the first episode, she is exposed. In the ballad the heroine bears seven sons before she is put away; no children are mentioned in *Le Fraisne*. As in *Griselda* the brutal behaviour of the husband is dwelt on; in *Le Fraisne* he is almost excused. Lastly, in some versions of the ballad the recognition does not take place through a token.

The evidence shows that, while the ballad does not derive from *Le Fraisne*, both have a common origin in a tale current in northern France, which both penetrated north Britain and crossed the Rhine into Germany, the Netherlands and Scandinavia.⁷⁷ The following simple diagram shows the relationship of the closely allied versions of the *Fraisne* story.



⁷⁵ Matzke, p. 214.

⁷⁶ Köhler, in Warnke, pp. cviii-ix.

⁷⁷ Ibid., p. cx, citing Grundtvig.

IV. BIBLIOGRAPHY

I

(a) *Texts*

ELLIS, GEORGE—Specimens of Early English Metrical Romances, new edition by J. O. Halliwell, London, 1848, pp. 538-46.
 VARNHAGEN, HERMANN—*Lai le Freine*, *Anglia* iii, pp. 415-423.
 WARNKE, KARL—Die Lais der Marie de France, *Bibliotheca Normannica* iii, 3rd edition, Halle, 1925, pp. 54-74.
 WEBER, HENRY—Metrical Romances, vol. i, Edinburgh, 1810, pp. 357-371.

(b) *Translations of Le Fraisne*

LUQUIENS, F. B.—Three Lays of Marie de France, New York, 1911, pp. 25-44.
 MASON, EUGENE—French Medieval Romances, Everyman's Library, pp. 91-101.
 RICKERT, EDITH—Early English Romances of Love, New York, 1908, pp. 47-57.

(c) *Studies of the text*

LAURIN, A.—An Essay on the Languages of Lai le Freine, Upsala Dissertation, 1869.
 ZUPITZA, JULIUS—Zum Lai le Freine, *Englische Studien* x, pp. 41 ff.

2

Dialect

BOSWORTH, J., and TOLLER, T. N.—An Anglo-Saxon Dictionary. Clarendon Press, 1882.
 TEN BRINK, BERNHARD—Chaucers Sprache und Verskunst, 3rd edition by E. Eckhardt, Leipzig, 1920.
 JORDAN, RICHARD—Handbuch der mittelenglischen Grammatik, part i, Heidelberg, 1925.
 MACKENZIE, B. A.—The Early London Dialect, Clarendon Press, 1928.
 MORSBACH, L.—Mittelenglische Grammatik, Halle, 1896.
 NEW ENGLISH DICTIONARY—Clarendon Press, 1884-.
 SIEVERS, EDUARD—An Old English Grammar, 3rd edition, translated by A. S. Cook, Boston [1903].

STRATMANN, F. H.—A Middle English Dictionary, revised by H. Bradley, Clarendon Press, 1891.

WRIGHT, J., and E. M.—Old English Grammar, 3rd ed., Oxford University Press, 1925.

WYLD, H. C. K.—A Short History of English, 3rd edition, London [1927].

3

Prologue

FOULET, LUCIEN—The Prologue of Sir Orfeo, *Modern Language Notes* xxi, pp. 46–50.

GUILLAUME, GABRIELLE—The Lai le Freine, *Modern Language Notes* xxxvi, pp. 458–464.

4

Lais Bretons

BÉDIER, JOSEPH—Les Lais de Marie de France, *Revue des Deux Mondes*, troisième période, cvii, pp. 844 ff.

BRUCE, J. D.—The Evolution of Arthurian Romance, i, no. 8 in *Hesperia*, Göttingen, 1923, pp. 52–66.

FOULET, LUCIEN—Marie de France et les Lais Bretons, *Zeitschrift für romanische Philologie*, xxix, pp. 19–56 and 293–322.

FOULET, LUCIEN—English Words in the Lais of Marie de France, *Modern Language Notes*, xx, pp. 109–111.

DE JUBAINVILLE, H. D'ARBOIS—Lai, *Romania* viii, pp. 422–25.

KITTREDGE, G. L.—Sir Orfeo, *American Journal of Philology*, vii, pp. 176 ff.

LOT, FERDINAND—Etudes sur la Provenance du Cycle Arthurien, *Romania* xxiv, pp. 497–528.

PARIS, GASTON—Lais Inédits, *Romania* viii, pp. 33 ff.

PARIS, GASTON—reviewing Warnke, *Romania* xiv, pp. 604 ff.

5

Analogues

CHILD, F. J.—English and Scottish Popular Ballads, vol. ii, Boston and New York, 1886, pp. 63–83.

KÖHLER, REINHOLD, and BOLTE, JOHANNES—Vergleichende Anmerkungen, in Warnke, pp. cvi–cxxi.

MATZKE, J. E.—The Lay of Eliduc and the Legend of the Husband with Two Wives, *Modern Philology*, v, pp. 211–239.

SCHLAUCH, MARGARET—Chaucer's Constance and Accused Queens, New York University Press, 1927.

6

General

HIBBARD, LAURA—Medieval Romance in England, New York, 1924, pp. 294–300.

WELLS, J. E.—A Manual of the Writings in Middle English with First, Second and Third Supplements, New Haven, 1926.

Lai le Freine

The text has been made from a rotographic copy of the Auchinleck MS., folios 261-2, corrected by a personal examination of the manuscript, with the variant readings of Weber and Varnhagen being recorded in the footnotes. Unimportant variations of spelling, such as Weber's *th* for *b*, *gh* and *y* for *ȝ*, are not noticed. Expansions of contracted words are italicised. All other additions and alterations, including letters which are torn off, or blurred in the MS. are enclosed in square brackets.

(Folio 261 a) We redeþ oft & findeþ [ywri]te,
& þis clerkes wele it wite,
layes þat ben in harping
ben yfounde of ferli þing. 5
Sum beþe of wer & sum of wo,
& sum of ioie & mirþe also,
& sum of trecherie & of gile,
of old auentours þat fel while;
& sum of bourdes & ribaudy,
& mani þer beþ of fairy. 10
Of al þinge[s] þat men seþ,
mest o loue for soþe þai beþ.
In Breteyne bi hold time
þis layes were wrouȝt, so seiþ þis rime.
When kinges miȝt our yhere 15
of ani meruailes þat þer were,
þai token an harp in gle & game,
& maked a lay & ȝaf it name.
Now of þis auentours þat weren yfalle
y can tel sum ac nouȝt alle. 20
Ac herkneþ lordinges, soþe to sain,
ichil ȝou telle Lay le Frayn.
Bifel a cas in Breteyne
whereof was made Lay le Frain.
In Inglische for to tellen ywis. 25

Between the title and line 1 the ornamental part of the initial has been cut out.

(11) *þingeþ* MS.

(12) *maist* W.

(20) *Ac* MS.

(21) *herkeneth* W.

(22) *frain* W.

(23) *Brityne* W.

of an asche for soþe it is;
on ensaumple fair wiþ alle
þat sum time was bifalle.

In þe west cuntre woned tvay kniȝte[s],

& loued hem wele in al rīgtes;

30

riche men in her best liif,

& aiþer of hem hadde wedded wiif.

þat o kniȝt made his leuedi milde

þat sche was wonder gret wiþ childe.

& when hir time was comen þo,

35

she was deliuerd out of wo.

þe kniȝt þonked God almiȝt,

& cleped his messanger an hiȝt.

“Go,” he seyd, “to mi neizebour swiȝe,

40

& say y gret him fele siȝe,

& pray him þat he com to me,

& say he schal mi gossibbe be.”

þe messanger goþ, & haþ nouȝt forȝete,

& fint þe kniȝt at his mete.

45

& fair he gret in þe halle

þe lord, þe leuedi, þe meyne alle.

& seþþen on knes doun him sett,

& þe lord ful fair he gr[e]t:

“He bad þat þou schust to him te,

50

& for loue his gossibbe be.”

“Is his leuedi deliuerd wiþ sounde?”

“þa sir, yþonked be God þe stounde.”

“& wheþer a maidenchild oþer a knaue?”

“Tvay sones, sir, God hem sauе.”

þe kniȝt [þ]eroþ was glad & bliȝe,

55

& þonked Godes sond swiȝe,

& graunted his erand in al þing,

& ȝaf him a palfray for his tiding.

þan was þe leuedi of þe hous

60

a proude dame & an envieous,

(27) *ensammpole* W.

(29) *kniȝteþ* MS; *knygþies* W., *kniȝtes* V.

(30) *rygþtes* W.

(49) *schull* W., V.

(55) *knygþt* W.

hokerfulliche missegg[i]ng,
squeymous & eke scorning.
To ich woman sche had[de] envie;
sche spac þis wordes of felonie:
“Ich haue wonder, þou messanger, 65
who was þi lordes conseiler,
to teche him about to sende
& telle schame in ich an ende,
þat his wiif haþ to childer ybore.
Wele may ich man w[i]lte þerfore 70
þat tvay men hir h[an] hadde *in* bour;
þat is hir boþe deshonour.”

þe messanger was sore aschamed,
þe kniȝt himself was sore agramed,
& rebouked his leuedy 75
to speke ani woman vilaynie.
(Folio 261 b) & ich woman þerof miȝt here
curssed hir alle yfere,
& bisouȝt God in heuen
for his holy name seuen, 80
þat ȝif hye euer ani child schuld abide
a wers auentour hir schuld bitide.

Sone þerafter bifel a cas
þat hirself wiþ child was.
When God wild, sche was unbounde 85
& deliuerd al wiþ sounde.
To maidenchilder sche hadde ybore.
When hye it wist, wo hir was þerfore.
“Allas,” sche seyd, “þat þis hap come!
Ich haue ȝzouen mi nowen dome. 90
Forboden bite ich woman
to speken ani oþer harm opon.
Falsliche anoþer y gan deme,
þe selue happe is on me sene.
Allas,” sche seyd, “þat y was born! 95
Wiþouten ende icham forlorn.
Or ich mot siggen sikerly

(66) *lordis* W., V.(90) *min owen* W., V.(91) *for boden* W., V.

þat tvay men han yly me by;
 or ich mot sigge in al mi liif
 þat y bileize mi neȝbours wiif;
 or ich mot-þat God it schilde!—
 help to sle min owhen child.
 On of þis þre þinges ich mot nede
 sigge oþer don in dede.

100

“ȝif ich say ich hadde a bileman,
 þan ich leize meselue opon;
 & eke þai wil þat me se
 held me wer þan comoun be.
 & ȝif ich knaweleche to ich man
 þat ich leize þe leuedi opon,
 þan ich worþ of old & ȝong
 behold leizster & fals of tong.
 ȝete me is best take mi chaunce,
 & sle mi childe, & do penaunce.”

105

Hir midwiif hye cleped hir to:
 “Anon,” sche seyd, “þis child fordo.
 & euer say þou wher þou go
 þat ich haue o child, & namo.”
 þe midwiif answerd þurhout [all]
 þat hye nil, no hye ne schal.

110

115

120

(99-100) W. omits.

(106) [þan] that W.

(107-110) W. omits

(109) knew lethe V.

(112) be hold W.

(114) me W.

(119) al W.

(121-133) missing in MS.

[The levedi hadde a maiden fre,
 Who ther y-nurtured hadde y-be,
 And fostered fair ful mony a yere;
 Sche saw her kepe this sori chere,
 And wepe, and syke, and crye, “Alas!”
 And thoghte to helpen her in this cas.
 And thus sche spake, this maiden ying,
 “So n’olde Y wepen for no kind thing:
 “But this o child wol I of-bare
 “And in a covent leue it yare.
 “Ne schalt thou be aschamed at al;

125

130

may help it for Godes loue."

þe leuedi graunted anon *þerto*, 135
& wold wele þat it were ydo.

Sche toke a riche baudekine
þat hir lord brought fram Costentine
& lapped þe litel maiden þerin,
& toke a ring of gold fin, 140
& on hir riȝt arm it knitt,
wiþ a lace of silke þerin p[li]lt;
& whoso hir founde schuld haue in mende
þat it were comen of riche kende.

þe maide toke þe child hir mide 145
& stale oway in an euentide,
& passed ouer a wild heþ.

þurch feld & þurch wode hye geþ
al þe winterlong niȝt,—

þe weder was clere, þe mone was list,— 150
so þat hye com bi a forest side;
sche wax al weri & gan abide.

Sone after sche gan herk
cokkes crowe & houndes berk.

Sche aros & þider wold. 155
Ner & nere sche gan bihold.

Walles & hous fele hye seize,
a chirche wiþ stepel fair & heize.

þan nas þer noiþer st[r]ete no toun,
bot an hous of religiou[n], 160
an order of nonnes wele ydȝt
to seruy God boþe day & niȝt.

þe maiden abod no lengore,
bot ȝede hir to þe chirche dore,

"And whoso findeth this childe smal,

"By Mary, blissful quene aboue,]" W.

(135) *anone* W.

(138) *Costentine* W.

(142) *pilt* MS., W., V.

(145) *childe* W.

(155) & inserted in MS.; *arose* W., V.

(159) *steete* MS.; *strete* W., V.

(162) *both* W.

(163) *abode* W.

(Folio 262 a) & on knes sche sat adoun, 165
 & seyd wepeand her orisoun:
 "O Lord," he seyd, "Iesu Crist,
 þat sinful man bedes herst,
 vnderfong þis present,
 & help þis seli innocent 170
 þat it mot ycristned be,
 for Marie loue þi moder fre."

Hye loked vp & bi hir seize
 an asche bi hir fair & heize,
 wele ybowed, of michel priis; 175
 þe bodi was holow as mani on is.
 þerin sche leyd þe child for cold,
 in þe pel as it was bifold,
 & blisced it wiþ al hir miȝt.
 Wiþ þat it gan to dawe liȝt. 180
 þe foules vp & song on bouȝ,
 & acremen ȝede to þe plouȝ.
 þe maiden turned oȝain anon,
 & toke þe waye he hadde er gon.

þe porter of þe abbay aros, 185
 & dede his ofice in þe clos,
 rong þe belles & taperes liȝt,
 leyd forþ bokes & al redi diȝt.
 þe chirche dore he vndede,
 & seize anon in þe stede 190
 þe pel liggen in þe tre,
 & bouȝt wele þat it miȝt be
 þat þeues hadde yrobbed sumwhare,
 & gon þer forþ & lete it þare.
 þerto he ȝede & it vnwond, 195
 & þe maidenchild þerin he fond.
 He tok it vp betwen his hond,
 & þonked Iesu Cristes sond;
 & hom to his hous he it brouȝt,

(165) *she* W.(166) *seid* W.(177) *leyed* W.(179) *blisted* W.(193) *thoughte* W.

& tok it his doucher & hir bisouȝt þat hye schuld kepe it as sche can, for sche was melche & couȝe þeran. Sche bad it souke & it nold, for it was neize ded for cold.	200
Anon fer sche aliȝt & warmed it wele apliȝt. Sche ȝaf it souke opon hir barm, & seþþen laid it to slepe warm.	205
And when þe masse was ydon, þe porter to þe abbesse com ful son: “Madame, what rede ȝe of þis þing? Today riȝt in þe morning, sone after þe first stounde, a litel maidenchild ich founde in þe holwe assche þer out, & a pel him about.	210
A ring of gold also was þere. Hou it com þider y not nere.”	215
þe abbesse was awonderd of þis þing. “Go,” hye seyd, “on heizing, & feche it hider y pray þe.	220
It is welcom to God & to me. Ichil it help as y can, & sigge it is mi kinswoman.”	
þe porter anon it gan forþ bring wiþ þe pal & wiþ þe ring.	225
þe abbesse lete clepe a prest anon, & lete it cristin in funston.	
& for it was in an asche yfounde sche cleped it Frain in þat stounde. þe Freyns of þe asche is a freyn after þe language of Breteyn; forþe Le Frein men clepeþ þis lay more þan asche in ich cuntray.	230
þis Frein þriued fram ȝer to ȝer.	235

(200) *his* inserted in MS.(214) *childe* W.(220) *heigheing* W.(233) *forþi* W., V. A deleted *þ* is visible before *le.* [lay] *day* W.

þe abbesse nece men wend it were.
 þe abbesse hir gan teche & beld.
 Bi þat hye was of .xii. winter eld,
 in al Ingland þer nas non
 a fairer maiden þan hye was on. 240
 & when hye couþe ouȝt of manhed,
 hye bad þe abbesse hir wis & rede
 whiche were her kin, on or oþer,
 fader or moder, soster or broþer.
 þe abbesse hir in conseyl toke, 245
 to tellen hir hye nouȝt forsoke,
 hou hye was founden in al þing,
 & tok hir þe cloþ & þe ring,
 & bad hir kepe it in þat stede;
 & þer whiles sche liued so sche dede. 250

þan was þer in þat cuntre
 a riche kniȝt of lond & fe,
 proud & ȝong & ioliue,
 & had nouȝt ȝete ywedded wiue.
 He was stout, of gret renoun, 255
 & was ycleped sir Guroun.
 He herd praise þat maiden fre,
 & seyd he wald hir se.
 He diȝt him in þe way anon,
 & ioliflich þider he come; 260
 & bad his man sigge verrament
 he schuld toward a turnament.
 þe abbesse & þe nonnes alle
 fair him gret in þe gest halle,
 & damisel Freyn so hende of mouþe 265
 gret him faire as hye wele couþe;
 & sw[it]he wele he gan deuise
 her semblaunt & her gentrise,
 her louesum eizen, her rode so briȝt,

(237) *her* W.(243) *which* W.(253) *Ioliue* MS.(260) *Ioliflich* MS.(263) *nones* V.(265) *Frein* W., V.(267) *swhe* MS., W. V.,

& comced to loue hir anon riȝt, & þouȝt hou he miȝt take on to haue hir to his leman.	270
He þouȝt, "ȝif ich com hir to more þan ichaue ydo, þe abbesse wil souchy gile & voide hir in a litel while."	275
He compast anoþer enchesoun, to be broþer of þat religioun.	
"Madame," he seyd to þe abbesse, "y loui wele in al godenissee, ichil ȝiue on & oþer londes & rentes to bicom ȝour broþer, þat ȝe schul euer fare þe bet when y com to haue recet."	280
At fewe wordes þai ben at on. He grayþes him & forþ is gon.	285
Oft he come bi day & niȝt to speke wiþ þat maiden briȝt. So þat wiþ his fair bihest, & wiþ his gloseing atte lest	
hye graunted him to don his wille when he wil, loude & stille. "Leman," he seyd, "þou most lat be þe abbesse þi nece & go wiþ me.	290
For icham riche, of swiche pouwere þe finde bet þan þou hast here." þe maiden grant, & to him trist, & stale oway þat no man wist.	295
Wiþ hir tok hye no þing bot hir pel & hir ring.	300
When þe abbesse gan aspie þat hye was wiþ þe kniȝt owy, sche made morning in hir þouȝt, & hir biment & gained nouȝt.	
So long sche was in his castel	305

(270) *comenced* W.; *com[en]ced* V.(295) *swithe* W.; *swiȝe* V.(305) *she* W.

þat al his meyne loued hir wel.
 To riche & pouer sche gan hir dresse,
 þat al hir loued more & lesse.
 & þus sche lad wiþ him hir liif
 riȝt as sche hadde ben his wedded wiif.

310

His kniȝtes com & to him speke,
 & holy chirche comandeþ eke
 sum lordes douhter for to take,
 & his leman al forsake;
 & seyd him were wel more feir
 in wedlok to geten him an air
 þan lede his liif wiþ swiche on
 of was kin he knewe non.

315

& seyd: "Her bisides is a kniȝt
 þat haþ a douhter fair & briȝt
 þat schal bere his hiritage;
 takeþ hir in mariage."

320

Loþ him was þat dede to do,
 ac atte last he graunt þerto.

þe forward was ymaked arist,
 & were at on, & treuþe pliȝt.
 Allas þat he no hadde ywite,
 er þe forward were ysmite,
 þat hye & his leman also
 sostren were & tvinnes to!
 Of o fader biȝeten þai were,
 of o moder born yfere.
 þat hye so ware nist non
 for soþe y say bot God alon.

325

þe newe bride was grayd wiþ alle,
 & broȝt hom to þe lordes halle.
 Hir fader com wiþ hir also,
 þe leuedi hir moder & oþer mo.
 þe bischop of þe lond wiþouten fail
 com to do þe spusseayl

330

335

340

(306) *her* W.(334) *forsoth* W.

(341) Fol. 263 has been cut out, the initial letters in the first column being left here and there. V. gives these in a footnote, pp. 422-3. Weber adds the following lines:

[That maiden bird in bouri bright,

341

Le Codre sche was yhight:
 And ther the guestes had gamen and gle,
 And sayd to Sir Guroun joyfully:
 "Fairer maiden n'as neuer seen,
 Better than ash is hazele Y ween!
 (For in romaunce *Le Frain* ash is,
 And *Le Codre* hazele, y-wis.)

A gret fest than gan they hold
 With gle and pleasaunce manifold;
 And mo than al seruautes, the maid
 Y-hight Le Frain, as servant sped:
 Albe her herte wel nigh to-broke,
 No word of pride ne grame she spoke.
 The leuedi marked her simple chere,
 And gan to love her, wonder dere.
 Scant could sche feel more pine or reuth
 War it hir owen childe in sooth.
 Than to the bour the damsel sped,
 Whar graithed was the spousaile bed;
 Sche demed it was ful foully dight,
 And yll besemed a may so bright;
 So to her coffer quick she cam,
 And her riche baudekyn out-nam,
 Which from the abbess sche had got;
 Fayrer mantel n'as ther not;
 And deftly on the bed it layd;
 Her lord would thus be well apayd.
 Le Codre and her mother, thare,
 Ynsame unto the bour gan fare,
 But whan the leuedi that mantyll seighe
 Sche wel neighe swoned oway.
 The chamberleynt sche cleped tho,
 But he wist of it no mo.
 Then came that hendi maid Le Frain,
 And the leuedi gan to her sain,
 And asked, whose mantyll it ware?
 Then answered that maiden fair:
 "It is mine without lesing;
 Y had it, together with this ringe.
 Myne aunte tolde me a ferli cas,
 Hou in this mantyll i-fold I was,
 And hadde upon mine arm this ring,
 Whanne I was y-sent to norysching."

Then was the leuedi astioned sore:
 "Fair child! my doughter! Y the bore!"
 Sche swoned and was wel neighe ded,
 And lay sikeand on that bed.
 Her husband was fet tho,

And sche told him al her wo,
 Hou of her neighbour sche had missayn,
 For sche was delyvered of childre twain;
 And hou to children herself sche bore;—
 “And that o child I of sent thore,
 In a covent y-fostered to be;
 And this is sche our doughter free;
 And this is the mantyll, and this the ring
 You gaf me of yore as a love-tokening.”

The knight kissed his daughter hende
 Oftimes, and to the bisschop wende:
 And he undid the mariage strate,
 And weddid Sir Guroun alsgate
 To Le Frain his leman so fair and hend.
 With them Le Codre away did wend,
 And sone was spousyd with game and gle,
 To a gentle knight of that countrè.
 Thus ends the lay of tho maidens bright,
 Le Frain and Le Codre y-hight.]

390

395

400

405

NOTES

(1-22) See Introduction, iii, 1.

(60) There is an example of Ellis's freedom here: for *an envieous* he reads *malicious*.

(91-2) Weber translates the lines: "I blame every woman as forbidden to speak harm of another." Laurin suggests that *bite* equals *bith(e)*, "is." Varnhagen condemns both explanations but can offer no other. Holthausen (*Anglia* xiii, p. 360) regards *bite* as an error for *be it*: "may it be forbidden to each woman," etc. Something like that is the meaning required.

(109) Varnhagen remarks of his reading: "*lethe* for *lete*."

(142) *pilt* is impossible on account of the rhyme. Ellis reads *plit* and glosses "plaited, twisted."

(174) The repetition of *bi hir* is probably an error. Zupitza suggests *bope*.

(231) Ellis and Varnhagen think that *Freyns* is an anticipation of *freyn* and would read *name*. Weber and Zupitza consider *Freyns* equals *Freynsch*, "French."

(237-8) Weber's punctuation is right. Zupitza compares the French.

(238) *eld* may be either an adjective, with *winter* governed by *of*, or a noun, with *winter* < O.E. *wintra*, genitive plural. See N.E.D., s. v. *old*.

(241) *manhed*: Laurin quotes Ellis: "Here used for the relation of consanguinity," but there are no other quotations in N.E.D. (s. v. *manhead*) to warrant this interpretation.

(267) Weber and Varnhagen consider *swhe* equals *swe*, "so." *wh* for *w* does occur (see *Guy of Warwick*, E.E.T.S. 25-6, p. 402). For the sake, however, of rhythm and sense both, the reading *swithe* (Ellis and Zupitza) is to be preferred.

(280) Varnhagen reads *y lovi* = I love, which is possible but rather strained; Ellis, *I-lovi*; Weber, *y-lovi* = beloved, an impossible form. Zupitza wishes to read *ylove* = glaubet. It is easiest to suppose that a *-d* has been forgotten and to read *ylovid*. The line would then mean: "well beloved in all virtue," that is, "in a virtuous way."

(295) Varnhagen reads *swipe* (which is wrong), Weber *swithe*, Ellis *swich*. *t* and *c* are identical in the MS., but *swip* as adjective does not occur in M. E. The reading *swiche* adopted by Zupitza is the reasonable one.

GLOSSARY

Abbreviations

AF = Anglo-French

Kent. = Kentish

Lat. = Latin

Norm. F. = Norman French

OE = Old English

OF = Old French

ON = Old Norse

Words from Weber's inserted passages are marked †. Restored forms are marked *. Initial *y* is in the usual place; medial *-y-* is entered under *-i-*.

A

a, indef. art., 18, 23, etc.; before vowel or *h*, *an*, 26, 60, etc. OE *ān*.
abbay, n., abbey (here of nuns), 185. OF *abbaye*.
abbesse, n., abbess, 210, 219, etc.; gen. sg., 236. OF *abbesse*.
abide, v., to wait, 152; to expect, 81; *abod*, pret., 163. OE *abidan*.
†above, adv., above, 133. OE *abūfan*.
about, adv., round about, 67; prep., 216. OE *abūtan*.
ac, conj., but, 20, 21, 324. OE *ac*.
acremen, n. pl., field laborers, ploughmen, 182. OE *æcerman*.
adoun, adv., down, 165. OE *adūne*.
after, prep., after, 213; according to, 232; adv., afterwards, 153. OE *æfter*.
agramed, p. p., enraged, vexed, 74. OF *agrami*; cf. OE *gram*, adj.
air, n., heir, 316. OF *(h)eir*.
aiper, pron., each (of two), 32. OE *ā3ber*.
al, adv., entirely, 86, 152, 314. OE *al(l)*.
†albe, conj., although, 353. Contr. of *albeit*.
aligt, pret., lighted, 205. OE *alihstan*.
allas, interj., alas, 89, 95, 327. OF *alas*.
al(l)e, adj., all, 11, 30, etc., in *al bing*, in every detail, 57, 247; pron., everything, 119, 188; everyone, 308; *wiþ alle*, entirely, 27, 335. OE *al(l)*.

almiȝt, adj., almighty, 37. OE *elmiht*.
alon, adj., alone, 334. OE *al*, adv. + *ān*.
†alsgate, adv., ? forthwith, 402. Spurious.
also, adv., also, 217, 329, 337. OE *alswā*.
an. See *a*.
an, prep., on, 38. See *on*. OE *an*, by-form of *on*.
and, conj., and, 209. Elsewhere in MS. abbreviated. OE *and*.
ani, adj., any, 16, 76, 81, 92. OE *āniȝ*.
anon, adv., forthwith, straightway, 116, 135, 183, etc. OE *on an*.
anoþer, adj., another, 277; pron., another person, 93. OE *ān + ðer*.
answered, pret., answered, 119. OE *an(d)swerian*.
†apayd, p. p., pleased, 368. OF *apayer*.
apliȝt, adv., in faith, truly, 206. OE *on+pliȝt*, pledge.
arȝt, adv., rightly, 325. OE *ariȝt*.
arm, n., arm, 141. OE *arm*.
aros, pret., arose, 185. OE *arisan*.
as, conj., as, in the way that, 176, 178, 201, etc.; as if, 310. OE *alswā*.
ashamed, p. p., ashamed, 73, †131. OE *ascamian*.
aspie, v., to see, notice, 301. OF *espier*.

as(s)che, n., ash tree, 26, 174, 215,
etc. OE *æsc*.
†astonied, p. p., astounded, 385. Var.
of *astonied*. OF *estoner*.
at, prep., at, 44, 285, 290, 324, 326.
OE *æt*.
auentour, n., strange event, happen-
ing, 82; *auentours*, pl., 8, 19. OF
aventure.
awonderd, p. p., amazed, 219. OE
owundrian.

B

bad, pret., asked, *bade*, *49, 203,
242, 249, 261. OE *biddan*, to
ask, pray, contaminated with
bēdan, to order.
barm, n., bosom, lap, 207. OE *barm*.
baudekine, n., a richly embroidered
cloth. From Ital. *Baldacco*, Bagdad.
See NED.
be, v., to be, 42, 50, etc.; *ben*, pl. pres.
3, 4, 285; *beþ(e)*, 5, 10, 12; *be*,
3rd sg. subj., 52; *ben*, p. p., 310;
þye, 122. OE *bēon*.
bedes, n. pl., prayers, 168. OE
gebed.
behold. See *bihold*.
beld, v., to encourage, exhort, 237.
OE *beldan*.
belles, n. pl., bells, 187. OE *bell(e)*.
ben. See *be*.
bere, v., to bear, 321; *ybore*, p. p.
borne, 69, 87; *born*, p. p., born,
95, 332. OE *beran*.
berk, v., to bark, 154. OE *bercan*.
†besemed, pret., suited, 363. OE
be+ON sēma.
best, adj., best, 31, 113. OE
betst(a).
bet, adv., better, 283, 296. OE *bet*.
beþ(e). See *be*.
bi, prep., by, 151, 173, etc.; by, 98;
in (of time), 13; *bi þat*, conj., by
the time that, 238. OE *bi*.
bicom, v., to become, 282. OE
becuman.

bifel, pret., happened, 23, 83; *bifalle*,
p. p., 28. OE *befallan*.
bifold, p. p., enfolded, 178. OE
befaldan.
bijeten, p. p., begotten, 331. OE
begetan.
bihest, n., promise, 289. OE *behās*,
f., + -t.
bihold, v., to regard, 156; *behold*,
p. p., regarded, considered, 112.
OE *behaldan*.
bileige, pret., told lies about, calum-
niated, 100. OE *belēgan*.
bileman, n., (a second) lover,
paramour, 105. OE *bi+lēof*
+ *man* (early ME *leofman*,
leman.)
biment, pret., bemoaned, 304. OE
bemānen.
†bird, n., girl, 341. OE **byrde*; cf.
byrdistre, *bebyrdan*.
bischop, n., bishop, 339. OE *bisceop*.
bisides, adv., near, 319. OE *be*
sīdan + s.
bisouȝt, pret., besought, 79, 200.
OE *bi+sēcan*.
bitide, v., to happen, 82. OE
bi+tidan.
bitven, prep., between, 197. OE
betwēonum.
blisced, pret., blessed, 179. OE
bletsian, contaminated with *blis-*
sian, to gladden.
†blissful, adj., blessed, 133. OE
bliss+ful.
blīþe, adj., blithe, glad, 55. OE
blīðe.
bodi, n., body, trunk, 176. OE
bodig.
bokes, n. pl., (mass) books, 188.
OE *bōc*, f.
bot, prep., except, 160, 300, 334;
conj., but, 164. OE *bütan*.
boþe, pron. and adj., both; *hir boþe*,
of both of them, 72; adv., both,
162. ON *báðir*.
bouȝt, n., bough, 181. OE *bōȝt*.

bour, n., bower, chamber, 71, †341.
OE bür.
bourdes, n. pl., jests, 9. OF bourde.
Breteyn(e), Brittany, 13, 23, 232.
bride, n., bride, 335. OE brýd, f.
brigt, adj., bright, 269, 288. OE berht.
bring, v., to bring, 225; brougt, pret., 138, 199; p. p., 336. OE bringan.
broþer, n., brother (here of a religious order), 244, 278, 282.
OE brōðor.

C

can, v., know(s) how to, can, 20, 201, 223; couþe, pret., could, 202, 241, 266. OE can.
cas, n., event, occurrence, 23, 83, †126. OF cas.
castel, n., castle, 305. Late OE castel. fr. Norm. F. castel.
†chamberleynt, n., chamberlain, 373. OF chamberlain.
chaunce, n., fortune, fate, 113. OF ch(e)ance.
†chere, n., mien, countenance, 124, 855. OF chere.
child(e), n., child, 34, 53, 81, etc.; childer, pl. 69, 87; †childe(n), 392, 393. OE cild, pl. cildru.
chirche, n., church, 158, 312; gen. sg., 164, 189. OE cir(i)ce.
clepe, v., to call, name, summon, 227, 233; cleped, pret., 38, 230, †373; ycleped, p. p., 256. OE cleopian.
clere, adj., clear, 150. OF cler.
clerkes, n. pl., scholars, those who can read and write, 2. OE cler(i)c, OF cleric.
close, n., an enclosed space, here probably the cloister or precinct of an abbey, 186. OF clos.
cloþ, n., cloth, 248. OE clāþ.
†codre, n., as proper name, hazel tree; *Le Codre*, 342, 348, 369, 404, 408. OF coldre.

cokkes, n. pl., cocks, 154. OE cocc.
cold, n., cold, 177, 204. OE cald.
com, v., to come, 41, 273, 284; com(e), pret., 89, 151, 210, etc.; comen, p. p., 35, 144. OE cuman.
comandeþ, 3rd sg. pres., commands, 312. OF commander.
comced, pret., began, 270. OF comencer.
comoun, adj., common; wers þan comoun, worse than the common sort, 108. OF comun.
compast, pret., contrived, 277. OF compasser.
conseyl, n., counsel, 245. OF conseil.
conseiler, n., counsellor, 66. OF conseillere.
Costentine, Constantinople, 138.
†covent, n., convent, 130, 395. AF covent.
couþe. See can.
†crye, v., to cry out, 125. OF crier.
cristin, v., christen, 228; ychristned, p. p., 171. OE cristnian.
crowe, v., to crow, 154. OE crāwan.
cuntry, n., country, 29, 251; cuntryay, 234. OF cuntrée.
cursed, pret., cursed, 78. OE cursian.

D

day, n., day, 162, 287. OE dæȝ.
dame, n., lady, 60. OF dame.
damsel, n., damsels, maiden, 265. OF dameisele.
dawe, v., to dawn, 180. OE dagian.
ded, adj., dead, 204. OE dēad.
dede, n., deed, 323; in dede, indeed, truly, 104. OE dēd, f.
dede. See don.
deliuerd, p. p., delivered, 36, 51, 86. OF delivrer.
deme, v., to judge, 93. OE dēman.
†dere, adv., dearly, 356. OE dēore.
deshonour, n., dishonor, 72. OF deshonur.

deuise, v., to scan, consider, 267.
OF deviser.

diȝt, pret., made ready, 188, 259;
ydiȝt, p. p., 161; ȝdȝt, 361.
OE dihtan.

dome, n., judgment, doom, 90. OE
dōm.

don (before vowel), v., to do, 104,
291; do (before consonant), 114,
323; dede, pret., 186, 250; ydo(n),
p. p., 136, 209, 274. OE dōn.

dore, n., door, 164, 189. OE duru,
dōr.

douhter, n., daughter, 200, 313,
320; ȝdouhter, 386. OE dohtor.

doun, adv., down, 47. OE adūne.

dresse, v. with reflex. pron., to
conduct (oneself), 307. OF
dresser.

E

eigen, n. pl., eyes, 269. OE ēaȝan.
eke, adv., also, 62, 107, 312. OE
ēac.

eld, n. or adj., age or old, 238. See
note. OE eldo or WS eald.

enchesoun, n., reason, motive, 277.
OF encheson.

ende, n., region, 68; end, 96. OE
ende.

ensaumple, n., illustrative instance,
example, 27. AF ensample,
altered from OF essample.

envie, n., ill will, 63. OF envie.

envieous, adj., malicious, 60. OF
envieus.

er, adv., before, 184; conj., 328. OE
ær.

erand, n., errand, 57. OE ærende.
euentide, n., evening, 146. OE
ȝfentid, f.

euer, adv., ever, at any time, 81;
on every occasion, 117, 283. OE
ȝfre.

F

fader, n., father, 244, 331, 337.
OE fæder.

fayl, n., fail, 339. OF faille.

fair, adj., fair, 27, 158, etc.; feir,
315; fairer, compar., 240, ȝ345;
ȝfayrer, 366. OE fæger.

fair(e), adv., fairly, courteously, 45,
48, ȝ123, 264, 266. OE fægre.

fairy, n., magic, faëry, 10. OF
fa(i)erie.

fals, adj., false, 112. OE, OF fals.

falsliche, adv., unjustly, 93. OF OE,
fals+ -lice.

fare, v., to fare, 283. OE faran.

fe, n., possessions, wealth, 252.
OE fēo.

feche, imper. sg., fetch, 221; ȝfet,
p. p., 389. OE fetian, fecc(e)an.

feir. See fair.

fel, pret., came to pass, happened,
8; ȝfalle, p. p., 19. OE fallen.

feld, n., open land, 148. OE feld.

fele, adj., many, 40, 157. OE fela.
felonie, n., villainy, baseness, 64. OF
felonie.

fer, n., fire, 205. OE fyr.

ferli, adj., strange, marvellous, 4,
ȝ381. OE færlic.

ȝfest, n., feast, 349. OF feste.

ȝfet. See feche.

fewe, adj., few, 285. OE fēawe.

fin, adj., fine, pure, 140. OF fin.

finde, v., to find; to maintain, pro-
vide for, 296; fint, 3rd sg. pres.,
44; ȝfindeþ, 132, pl. pres.; founde,
pret., 143, 214; fond, 196; ȝfounde,
p. p. 4, 229; founden, 247.
OE findan.

first, adj., first, 213. OE fyr(e)st.

fond. See finde.

for, prep., for the sake of, on ac-
count of, 50, 58, 80, 172, 177, 204;
for to, in order to, to, 25, 313;
for soþe, truly, 12, 26, 334. OE
for.

for, conj., for, 202, 204, 295; because,
229. OE for.

fordo, imper. sg., kill, 116. OE
fordōn.

forest, n., forest, 151. OF forest.

forgette, p. p., forgotten, 43. OE *forgetan*.

forlorn, p. p., lost, ruined, 96. OE *forlēosan*.

forsake, v., to forsake, 314; forsoke, pret., refused, 246. OE *forsacan*.

forþ, adv., forth, out, 188, 225, 286. OE *forþ*.

forþe, adv., therefore, 233. OE *forþe*, -þy.

forward, n., agreement, 325, 328. OE *forward*.

foules, n. pl., birds, 181. OE *fusol*.

founde(n). See finde.

frain, frayn. See freyn.

fram, prep., from, 138, 235. OE *fram*.

fre, adj., noble, †121, 172, 257. OE *frēo*.

freyn, n., ash tree, 231; Frain, proper name, 230; Frein, 235; Freyn, 265; le Frein, 233; lay le Freine or Frain or Frayn, title, 22, 24. OF *fresne*.

Freyns, n., French, 231.

ful, adv., very, 48, †123, 210. OE *ful*.

funston, n., font, 228. OE *font* + *stān*.

G

†gaf. See *giue*.

gained, pret., availed, 304. ON *gagna*.

game, n., merriment, sport, 17; †gamen, 343. OE *gamen*.

gan, v., and a following infin. are equivalent to a pret., 93, 152, 153, etc. OE *ginnan*.

gentrise, n., good breeding, courtesy, 268. OF *genterise*.

gest-halle, n., guest hall, 264. OE *gest*, ON *gestr* + OE *hall*, f.

geten, v., to beget 316. ON *geta*.

geb. See go.

gile, n., guile, deceit, 7, 275. OF *guile*.

glad, adj., glad, 55. OE *glæd*.

gle, n., mirth, 17. OE *gleo*.

gloseing, n., flattery, smooth words, 290. OF *gloser* + OE *-ing*.

go, v., to go, 294; *gōþ*, 3rd sg. pres., 43; *geb*, 148; *go*, imper. sg., 39, 220; 2nd sg. subj., 117; *gon*, p. p., 184, 194, 286. OE *gān*.

God, n., God, 37, 52, 54, etc.; *Godes*, gen. sg., 56, 134. OE *God*.

godenisse, n., virtue, 280. OE *gōdnes*, f.

gold, n., gold, 140, 217. OE *gold*.

gon. See go.

gossibbe, n., godparent (here in relation to the child's father), 42, 50. OE *godsibb*, f.

gōþ. See go.

grayþes, 3rd sg. pres., makes ready, 286; *grayd*, p. p., 335; †*graithed*, 360. ON *greiða*.

†grame, n., anger, 354. OE *grama*.

gra(u)nt, pret., granted, 297, 324; *graunted*, 57. OF *graanter*.

gret, adj., great, 34, 255. OE *grēat*.

gret, v., to greet, 40; pret., 45, 48, 264, 266. OE *grētan*.

Guroun, proper name, 256, †344.

3

ȝa, adv., yes, 52. OE *ȝēa*, ON *ja*.

ȝaf. See *giue*.

ȝe, pron., you, 283; *ȝou*, obl. case, 22; *ȝour*, poss. adj., 282. OE *ȝe*; *ȝow*, dat. and acc.; *ȝowre*, gen.

ȝede, pret., went, 164, 182, 195. OE *ȝe-ȝeode*.

ȝer, n., year, 235; *ȝyere*, 123. OE *ȝear*.

ȝete, adv., yet, 113, 254. OE *ȝēt*.

ȝif, conj., if, 81, 105, 109, 273. OE *ȝif*.

ȝiue, v., to give, 281; *ȝaf*, pret., 18, 58, 207; †*gaf*, 398; *ȝouen*, p. p., 90. OE *ȝi(e)fan*.

ȝong, adj., young, 111, 253; †*ying*, 127. OE *ȝeong*.

ȝou, ȝour. See *ȝe*.

H

halle, n., hall, 45, 336. OE hall, f.
 han. See haue.
 hap(pe), n., chance, luck, 89, 94.
 ON *happ*.
 harm, n., harm, mischief, 92. OE
 harm.
 harp, n., harp, 17. OE *harp*.
 harping, n., minstrelsy, 3. OE
harpung.
 haue, v., to have, 65, 90, etc.; hast,
 2nd sg. pres., 296; *hāb*, 3rd sg.,
 43, 69, 320; han, pl., 71, 98;
 had(de), pret., 32, 63, etc.; hadde,
 p. p., 71, 193, 327. OE *habban*,
haf, *haf-*.
 he, pron, he, 39, 41, etc.; him, obl.
 case, 40, 41, 58, etc.; reflex. 47,
 259, 286; himself, nom. in appos.
 with noun, 74; his, poss. adj.,
 33, 38, etc. OE *hē*; him, dat.;
 his, gen.
 he. See *hye*, she.
 heize, adj., high, 158, 174. OE *hēah*.
 heizing, n., haste, 220. OE *hīgian*
 -ing.
 held, v., to hold, 108. WS *healdan*.
 help, v., to help, 102, 134, 170, 223;
 †*helpen*, 126. OE *helpan*.
 hem. See *hye*, they.
 hende, adj., gracious, 265; †*hendi*,
 375; *thend*, 403. OE *gehende*.
 her. See *hye*.
 her(e), adv., here, 296, 319. OE *hēr*.
 here, v., to hear, 77; herst, 2nd sg.
 pres., 168; herd, pret., 257. OE
hēran.
 herk, v., to listen to, hear, 153. OE
 **hercian*.
 herkneþ, imper. pl., hearken, 21.
 OE *hercian*.
 herst. See here, v.
 †*herte*, n., heart, 353. OE *heorte*.
 heþ, n., heath, 147. OE *hāþ*, f.
 heuen, n., heaven, 79. OE *heofon*.
 hider, adv., hither, 221. OE *hider*.
 hye, pron., she, 81, 88, etc.; he, 167,

etc.; *hir*, obl. case, 71, 78, 82, etc.;
 reflex., 307; *þher*, 124; *hirself*,
 nom. standing alone as subj.,
 84; *hir*, poss. adj., 35, 138, 141,
 her, 166, 243, etc. OE *hē(o)*,
hi(e); *hire*, dat.; *heora*, *hire*, gen.
 hye, pron., they, 333; *hem*, obl. case,
 32, 54; reflex., 30; *her*, poss. adj.,
 31; *hir*, 72. OE *hi(e)*; *heom*, dat.;
heora, *hira*, gen.
 hiȝt, n., haste, 38. OE *hiȝþ*.
 hir. See *hye*.
 hiritage, n., inheritance, 321. OF
 heritage.
 hirself. See *hye*, she.
 hokerfulliche, adv., scornfully, 61.
 OE *hocor*+*-ful*+*-lice*.
 hold. See *old*.
 holow, adj., hollow, 176; *holwe*,
 obl. case, 215. OE *holh*, *holw-*, n.
 holy, adj., holy, 80, 312. OE *hāliȝ*.
 hom, adv., home, 199, 336. OE *hām*.
 hond, n. pl., hands, 197. OE *hond*.
 hou, adv., how, 218, 247, 271. OE
hū.
 houndes, n. pl., dogs, 154. OE *hund*.
 hous, n., house, 59, 160, 199; pl.,
 157. OE *hūs*.

I

ich, pron., I, 65, 90, etc.; y (before
 consonant), 20, 40, etc.; coalescing
 with following word in *icham*,
ichaeue, *ichil*, q. v.; me, obl. case,
 41, 94, etc.; *meselue*, reflex. obl.
 case, 106; mi, poss. adj., 39, 42,
 etc.; min (before vowel), 102.
 OE *ic*; mē, dat. and acc.; mīn,
 gen.
 ich, adj., each, 63, 70, etc.; ich an,
 every, 68. OE *ylc*.
 icham, I am, 96, 295. OE *ic am*.
 ichaeue, I have, 274. OE *ic hafu*.
 ichil, I will, 22, 223, 281. OE *ic wile*.
 Iesu Crist, Jesus Christ, 167; Iesu
 Cristes, gen., 198.
 in, prep., in, 3, 13, 17, etc. OE in.

Ingliche, n., English, 25.

Ingland, England, 239.

innocent, n., innocent (here of a young child), 170. OF *innocent*.

ioie, n., joy, 6. OF *joie*.

joliflich, adv., gayly, amorously, 260. OF *jolif*+OE *-lice*.

joliue, adj., gay, amorous, 253. OF *joliue*.

is, 3rd sg. pres., is, 26, 51, etc. OE *is*.

it, pron., it, 26, 136, etc.; obl. case, 18, 134, etc.; as indef. subj., 180, 192; as anticip. obj., 2, 101; him, obl. case, 216. OE *hit*, nom. and acc.; **him**, dat.

K

kende, n., kin, race, 144. OE *(ȝe)cȳnd*.

kepe, v., to keep, look after, 201, 249. OE *cēpan*.

kin, n., kin, family, 243, 318. OE *cynn*.

kinges, n. pl., kings, 15. OE *cyn(in)g, cin(in)g*.

kinswoman, n., kinswoman, 224. OE *cynn+wifman*.

knaue, n., boy, 53. OE *cnafa*.

knaweleche, v., to acknowledge, confess, 109. OE *cnāwan+obscure suffix*.

knes, n. pl., knees, 47, 165. OE *cnēo*.

knewe, pret., knew, 318. OE *cnāwan*.

knigt, n., knight, 33, 37, etc.; **knistes** pl., 311. OE *cniht*.

knitt, pret., fastened, 141. OE *cnyttan*.

L

lace, n., lace, 142. OF *las*.

Lay, n., lay, 22, 24, etc.; **layes**, pl., 3, 14. OF *lai*.

laid, pret., laid, 208; **leyd**, 177, 188; **ȝlayd**, 367. OE *lecȝan*.

language, n., language, 232. OF *langage*.

lapped, pret., wrapped, 139. OE *læppa*, n., a fold of garment.

last, adj., last; **atte last**, at [the] last, finally, 324; **atte lest**, 290. OE *latost*, prob. confused with *lest*, "least."

lat, v., to let, 293; **lete**, pret., caused to, bade, 227, 228; **lete**, p. p., left, 194. OE *lætan, lēta*; ON *lāta*.

le. See *freyn, ȝcodre*.

lede, v., to lead, 317; **lad**, pret., 309. OE *lædan*.

leyd. See *laid*

leige, v., I lie (tell a lie), 106; pret., 110. OE *lēoȝan*.

leigster, n., a (female) liar, 112. OE *lēoȝan+-ster*.

leman, n., sweetheart, paramour, 272, 293, 314, 329. OE *lēof+man*.

lengore, adv., longer, 163. OE *lengra*, adj. +the compar. adv. ending *-or*.

lēsing, n., lying, 379. OE *lēasung*.

lesse, adj., smaller; **more and lesse**, great and small [people], 308. OE *lēssa*.

lest. See *last*.

lete. See *lat*.

lēue, v., to leave, 130. OE *lēfan*.

leuedi, n., lady, 33, 46, 51, etc. OE *hlæfdīze*.

liggen, v., to lie, 191. OE *lieȝan*.

list, pret., lighted, 187. OE *lihtan*.

list, adj., light, bright, 150, 180. OE *liht*.

liif, n., life, 31, 99, 309, 317. OE *lif*.

litel, adj., little, 139, 214, 276. OE *lytel, litel*.

liued, pret., lived, 250. OE *libban*.

loked, pret., looked, 173. OE *lōcian*.

lond, n., land, 252; **londes**, pl., 282. OE *lond*.

long, adv., long (of time), 305. OE *longe*.

lord, n., lord, 46, 48, 138, 167;

lordes, gen. sg., 66, 313, 336. OE
hläford.

lordinges, n. pl., lordings, 21. OE
hläfording.

lob, adj. hateful, 323. OE läb.

loude, adv., loud; loude and stille,
in all circumstances, 292. OE
hlüde.

loue, n., love, 12, 50, 134, 172. OE
lufu.

loue, v., to love, 270; loui, 1st sg.
pres. ?, 280; loued, pret., 30, 306,
308. OE lufian.

louesum, adj., lovely, 269. OE
lufsum.

M

madame, n., madam (in address),
211, 279. OF ma dame.

may, v., am *or* is able to, can, 70,
134; miȝt, pret., 15, 77, 192, 271.
OE mæȝt.

†may, n., maiden, 362. OE. mæȝt;
ON mær; mȝy, mey, acc. sing.

maide(n), n., maiden, 139, 145, 163,
etc. OE mæȝden.

maidenchild, n., female child, girl, 53,
196, 214; maidencild, pl., 87.
OE mæȝdencild.

maked, pret., made, composed, 18;
made, 33, 303; p. p., 24; ymaked,
p. p., 325. OE macian.

man, n., man, 70, 109; gen. sg., 168;
servant, 261; men, pl., 31, 71, 98.
OE man(n).

manhed, n., the state of being
human, the conditions of life,
241. See note. OE man+*hædu.

mani, adj., many, 176; absol., 10;
†mony, 123. OE maniȝ, moniȝ.

mariage, n., marriage, 322. OF
mariage.

Marie, gen. sg., Mary's, 172; †Mary,
obl. case, 133.

masse, n., mass, 209. OE mæsse, f.

meyne, n., household, 46, 306. OF
meynē.

melche, adj., giving *or* with milk, 202.
OE melc, adj.

men, indef. pron., one (possibly
confused with men, n. pl.), 11,
233, 236. Weakly stressed form of
OE man.

mende, n., mind, 143. OE ȝemynd, f.

meruailes, n. pl., marvels, 16. OF
merveille.

meselue. See ich, I.

messanger, n., messenger, 38, 43,
65, 73. OF messager, with
intrusive -n-.

mest, adv., most, 12. OE mæst.

mete, n., food, 44. OE mete.

mi. See ich, I.

michel, adj., great, 175. OE micel.

mide, prep., with, 145. OE *mide,
See NED s.v.

midwiif, n., midwife, 115, 119.
Probably from OE. mid+wif.

miȝt, n., might, 179. OE miht, f.

miȝt. See may, v.

milde, adj., mild, 33. OE mild(e).

min. See ich, I.

mirþe, n., mirth, 6. OE myrȝþ.

missegging, pr. p., slandering, 61;
†missayn, p. p., 391. OE mis+
secȝan.

mo, adj., more (of number), 338;
tadv., 351. OE mā.

moder, n., mother, 172, 244, 332,
338. OE mōdor.

mone, n., moon, 150. OE mōna.

†mony. See mani.

more, adv., more, 315; more often,
234, 274. OE māra.

morning, n., morning, 212. OE
morȝen, morn-+ing.

morning, n., mourning, 303. OE
murnan-+ing.

mot n., may, 171; must, 97, 99,
101, 103; most, 2nd sg. pres., 293.
OE mōt.

mouȝe, n., mouth, speech, 265. OE
mūȝ.

N

name, n., name, 18; pl. 80. OE *nama*.
 namo, n., no more (of number), 118; †*no mo*, 374. OE *nā+mā*.
 nas, was not, 159, 239, †345. OE *næs*.
 ne, adv., not, 120; coalescing with following word in *nas*, *nil*, *nist*, *nold*, not, q. v. OE *ne*.
 nece, n., niece, 236; [female] relative, 294. OF *nece*.
 nede, adv., of necessity, 103. OE *nēde*.
neȝbours. See *neȝebour*.
neȝe, adv., nearly, 204, †372; *nere*, compar., 156, 218. OE *nēah*.
neȝebour, n., neighbour, 39; *neȝbours*, gen. sg., 100. OE *nēah(x)ebūr*.
nere. See *neȝe*.
newe, adj., new, 335. OE *nēowe*.
nīȝt, n., night, 149, 162, 287. OE *nīȝt*, f.
nil, will not, 120; *nold*, would not, 203; †*n'olde*, 128. OE *nyllan*.
nist. See *not*.
no, adv., not, 327; *no lengore*, no longer, 163; conj., nor, 120, 159. OE *nā*.
noȝer, conj., neither, 159. OE *nōðer*, with *-i* perhaps on the analogy of ME *neȝer*.
†*nokind*, adj., no sort of, no, 128. Variant of *nokin*. OE *nā+cynn*.
nold. See *nil*.
†*no mo*. See *name*.
non, pron., no one, 239, 318, 333. OE *nān*.
nonnes, n. pl., nuns, 161, 263. OE *nunne*, OF *nonne*.
†*norysching*, n., nurture, 384. OF *norriſſ-*, lengthened stem of *norir*, v., +OE -ing.
not, know not, 218; *nist*, knew not, 333. OE *nāt*.
noȝing, n., nothing. OE *nān+ȝing*.

nouȝt, adv., not, 20, 43, 246, 254.

OE *noht*.

now, adv., introducing and emphasizing the following statement, 19. OE *nū*.

nowen. See *owhen*.

O

o, interj., Oh! 167. Apparently not Germanic. In English probably from Lat. or F.
 o (before consonant), adj., one, 33, 118, 331, 332; on (before vowel), 27, †129; subst., 103. OE *ān*.
 of, prep. of, out of, 36, 332; concerning, as regards, 4, 5, 6, 26, etc.; o, 12; by, 111; belonging to, 185, 278, etc.; partitive, 19, 32, 103; with a noun, making an adj. phrase, 64, 140, 160, etc. OE of.
 †of-bare, v., to carry off, 129. OE of+beran.
ofice, n., duty, 186. OF office.
oft, adv., often, 1, 287. OE oft.
oȝain, adv., again, back, 183. OE onȝeȝn.
old, adj., old, 8, 111; hold, 13. OE ald.
on. See o, adj.
on, pron.; used as a propword, 176, 240, 317; on or *oþer*, on and *oþer*, see *oþer*; at on, at one, in agreement, 285, 326. OE *ān*.
on, prep., on (of position), 47, 141, etc.; fig., 94; on *heȝing*, in haste, 220. OE on.
opon, prep., upon (of position), 207; fig., concerning, 92, 106, 110. OE upp(e)+on; ON uppā.
or, conj., or 243, 244; *oþer*, 53, 104; or . . . or . . . or, introducing three choices, 97, 99, 101. OE āðer, ððer.
order, n., religious order, 161. OF ordre.
orisoun, n., prayer, 166. OF orison, oreisun.

ōber, pron., another person, 92; pl., 338; **on or ōber**, this person or that, someone or someone else, 243; **on and ōber**, every person (of a specified group), 281. OE *ōðer*.

ōber. See **or**.

ouer, prep., over, 147. OE *ofor*.

ougt, n., anything, 241. OE *ā(wi)ht ūiht*.

our, adv., anywhere, 15. OE *ā(h)wer, *o-*.

out, adv., out, outside, 36, 215. OE *ūt*.

†outnam, pret., took out, 364. OE *ūt+niman*.

oway, adv., away, 146, 298; **owy**, 302. See note. OE *onwe3, *onwiz*.

owhen, adj., own, 102; **mi nowen** for **min owen**, 90. OE *āzen*.

owy. See **oway**.

P

pal. See **pel**.

palfray, n., palfrey, 58. OF *palefrei*. **passed**, pret., passed, 147. OF *passer*.

pel, n., mantle, robe, 178, 191, 216, 300; **pal**, 226. OE *pæll, pell*.

penaunce, n., penance, 114. OF *penance*.

†pine, n., pain, 357. OE **pin*.

†pleasaunce, n., pleasure, 350. OF *plaisance*.

pliſt, pret., plighted, 326. OE *plihtan*.

***plit**, p. p., plaited, twined, 142. AF *plit*, a fold.

ploug, n., plough, 182. OE *plōg*, a land measure; ON *plógr*, a plough.

porter, n., porter, 185, 210, 225. OF *port(i)er*.

pouer, adj., used absol., 307. OF *pov(e)re, poure*.

pray, v., to pray, 41, 221. OF *preier*.

praise, v., to praise, 257. OF *preis(i)er*.

present, n., affair (in hand), 169. OF *present*.

preſt, n., priest, 227. OE *prēost*.

priis, n., worth, excellence, 175. OF *pris*.

proud(e), adj., proud, 60, 253. Late OE *prūd*, from OF *prud*.

Q

†quene, n., queen, 133. OE *cwēn*, f. R

rebouked, pret., rebuked, 75. Norm. F *rebuker*.

recet, n., reception, 284. OF *recet*. **redi**, adj., ready, 188. OE *rāde*, adj.+ig.

rede, v., to teach, tell, 242; *redeb*, 1st pl. pres., read, 1; *rede*, 2nd pl., pres., think, 211. OE *rādan*. **religioun**, n., religious order, 160, 278. OF *religion*.

renoun, n., renown, 255. OF *renon*. **rentes**, n., pl., rents, 282. OF *rente*.

†reuth, n., pity, 357. ME *rewen*, v. **ribaudy**, n., ribaldry, 9. OF *ribaudie*.

riche, adj., noble, 144; wealthy, 252, 295, 307; costly, 137. OE *rice*; OF *riche*.

riſt, n., right; in al *riſtes* in every respect, 30. OE *riht*.

riſt, adj., right, 141. OE *riht*.

ryſt, adv., exactly, just, 270, 310. OE *riht(e)*.

rime, n., poem, lay, 14. OF *rime*.

ring, n., ring, 140, 217, etc. OE *hring*.

rode, n., red colour, complexion, 269. OE *rudu*.

†romaunce, n., French, 347. OF *romans*.

rong, pret., made to ring, 187. OE *hringan*.

S

†sayd, sain. See *sigge(n)*.
 sat, pret., sat, 165. OE *sittan*.
 saue, 3rd sg. subj., may he save, 54.
 OF *sa(u)ver*.
 schal, v., am or is to, shall, 42, 120,
 321; †schalt, 2nd sg., pres., 131;
 schul, 2nd pl. pres., 283; schust,
 2nd sg. pret., 49; schuld, 3rd sg.
 pret., 81, 82, etc. OE *seveal*.
 schame, n., disgrace, 68. OE *scamu*.
 sche, pron., she, 34, 36, 63, etc.
 Possibly OE *hēo*, *hie*. See *Rev.*
Eng. Stud. i, pp. 437-40; ii, pp.
 201-4.
 schilde, v., ward off, avert, 101. OE
scildan.
 schul(d), schust. See *schal*.
 scorning, pr. p., jeering, contemp-
 tuous, 62. OF *escarnir*.
 se, v., to see, 258; 3rd pl. pres.,
 107; seb, 11; seiȝe, pret. sg.,
 157, 173, 190. OE *sēon*.
 seyd, seiȝ. See *sigge(n)*.
 seli, adj., blessed, innocent, helpless,
 170. OE *sālīs*; cf. *sālīglice*, adv.
 selue, adj., same, 94. OE *selfa*.
 sende, v., to send, 67; †ysent, p. p.,
 384. OE *sendan*.
 sene, adj., seen, 94. OE *ȝesēne*.
 seruy, v., to serve, 162. OF *servir*.
 sett, pret., set, 47. OE *settan*.
 seb. See *se*.
 sebben, adv., then, afterwards,
 47, 208. OE *seobban*.
 seuen, adj., seven, 80. OE *seofon*.
 seyd. See *sigge(n)*.
 side, n., side, edge, 151. OE *side*.
 sigge(n), v., to say, 97, 99, 104, 224,
 261; sain, 21; say, 1st sg. pres.,
 105, 334; imper. sg., 40, 42, 117;
 seiȝ, 3rd sg. pres., 14; seyd, pret.,
 39, 89, etc. OE *secȝan*, *seȝ-*,
sæȝ-.
 †syke, v., to sigh, 125; sikeand, pr. p.,
 388. OE *sican*.
 sikerly, adv., certainly, 97. OE
sicerlice.
 silke, n., silk, 142. OE *sioloc*.
 sinful, adj., sinful, 168. OE *synnful*.
 sir, n., sir (the title of a knight), 256;
 (in address), 52, 54. OF *sire*.
 siȝe, gen. pl., times, 40. OE *siȝp*.
 sle, v., to slay, 102, 114. OE *slēan*.
 slepe, n., sleep, 208. OE *slēp*.
 so, adv., thus, in this way, 14, 250;
 (of degree), 265, 269, 305. OE *swā*.
 sond, n., message, ordinance, 56,
 198. OE *sond*, f.
 son(e), adv., soon, 83, 153, 210, 213.
 OE *sōna*.
 sones, n. pl., sons, 54. OE *sunu*.
 song, pret. pl., 181. OE *singan*.
 sore, adv., sorely, greatly, 73, 74.
 OE *sāre*.
 †sori, adj., sad, 124. OE *sāriȝ*.
 soster, n., sister, 244; sostren, pl.,
 330. OE *s(w)uster*, *sw(e)ostor*.
 soȝ(e), n., truth, 21; for soȝe, truly,
 12, 26, 334. OE *sōþ*.
 souchy, v., to suspect, 275. OF
souchier.
 souke, v., to suck, 203, 207. OE
sūcan.
 sounde, n., soundness, safety; wiȝ
sounde, safely, 51, 86. OE *ȝesund*,
 adj.
 speke(n), v., to speak, 76, 92, 288;
 spac, pret. sg., 64; speke, pl.,
 311. OE *specan*.
 spusseayl, n., marriage ceremony,
 340. OF *espusaille*.
 squeymous, adj., disdainful, 62.
 AF *escoymous*.
 stale, pret., stole, went secretly,
 146, 298. OE *stelan*.
 stede, n., place, 190, 249. OE *stede*.
 stepel, n., steeple, 158. OE *stēpel*.
 stounde, n., time, 230; hour, 213;
 þe stounde, at this time, 52. OE
stund, f.
 stout, adj., proud, stately, bold, 255.
 OF *estout*.

†strate, adv., forthwith, 401. Adv. use of straight, adj.
 *strete, n., street, 159. OE strēt, f.
 sum, adj. and pron., some, 5, 6, 7, etc. sum time, at an indefinite time, once, 28. OE sum.
 sumwhare, adv., somewhere, 193. OE sum+hwār(a).
 swiche, adj., such, 295, 317. OE swilc.
 swiþe, adv., quickly, 39, 56; exceedingly, very, *267. OE swiðe.
 †swooned, pret., swooned, 372, 387. Connected with OE ȝeswoȝen, fainting.

T

take, v., to take, 113, 313; takeþ, imper. pl., 322; tok(e), pret., took, 137, 140, 145, etc.; entrusted, 200, 248; token, pl., took, 17; tak on, act, 271. ON taka.
 taperes, n. pl., tapers, 187. OE taper.
 te, v., to go, 49. OE tēon.
 teche, v., to teach, direct, 67, 237. OE tēcan.
 tel, telle(n), v., to tell, 20, 22, 25, etc. OE tellan.
 †thoghte. Se þouȝt.
 †thore, adv., there, 394. OE þāra.
 tiding, n., tidings, 58. OE tidung.
 time, n., time, 13, 28, 35. OE tima.
 to, adj., two, 69, 87. OE twā, f. and neut.
 to, adv., also, 330. OE tō.
 to, prep., to, 39, 41, etc.; for, 272; before infin., 21, 67, etc. OE tō.
 †tobroke, pret., broke to pieces, 353. OE tobrecan.
 today, adv., today, 212. OE tō dæȝ.
 tok(e), token. See take.
 tong, n., tongue, 112. OE tungē.
 toun, n., dwelling, hamlet, town, 159. OE tūn.

toward, prep., toward, 262. OE tōward.
 tre, n., tree, 191. OE trēo.
 trecherie, n., treachery, 7. OF trecherie.
 tvay, adj., two, 29, 54, etc. OE twēȝe(n), masc.
 tvinnes, n., pl., twins, 330. OE (ȝe)twinn; ON tvinnr.
 turnament, n., tournament, 262. OF turneement.
 turned, pret., turned, 183. OE turnian; OF turner.

þ

þai, pron., they, 12, 17, etc. ON þeir.
 þan, adv., then, 59, 106, etc. OE ȝanne, ȝenne.
 þan, conj., than, 234, 240, etc. OE ȝanne, ȝenne.
 þare, adv., there, 194. OE ȝær, ȝāra.
 þat, def. art., the, 33. OE ȝæt, neut.
 þat, demonstr. adj., that, 230, 249, 251, etc.; pron., 72, 180. OE ȝæt.
 þat, rel. pron., that, which, who, 3, 8, 11, etc. OE ȝæt.
 þat, conj., that; (introducing noun clause), 49, 69, etc.; (in parenthetical exclamation with ellipsis of verb governing þat), 101; (introducing an exclamatory clause preceded by an interjection), 89, 95, 327; (introducing clause expressing result), 34, 171, 283, etc.; bi þat, by the time that, 238. OE ȝæt.
 þe, def. art., the, 29, 37, etc.; -te in atte last, 290, 324. OE þe.
 þe, adv. (def. art. instrum. case), the, 283. OE þe.
 þe. See þouȝt.
 þer, adv., there, 16, 217, 250; (as formal subject of to be), 10, 159,

239, 251; *þer*-after, after that, 83; *þeran*, about that, 202; *þerfore*, on that account, 70, 88; *þerforþ*, forth from it, 194; *þerin*, in it, 139, 142, etc.; *þerof*, of it, 55, 77; *þerto*, to it, 135, 195, 324. OE *ðær, ðér.*

þeues, n. pl., thieves, 193. OE *þeof*.
þi. See *þou*.
þider, adv., thither, 155, 218, 260. OE *þider.*

þing, n., thing, 299; event, 211, 219; detail, 57, 247; pl., 4; *þinges*, pl., 11, 103. OE *þing.*

þis, adj., this, 14, 89, 116, etc.; pl., 2, 14, 19, etc. OE *ðis.*

þo, adv., then, 35. OE *ða.*

þonked, pret., thanked, 37, 56, 198;

yþonked, p. p., 52. OE *þoncian.*

þou, pron., thou, 49, 117, etc.; (with

noun in address), 65; *þe*, obl. case,

221; *þi*, poss. adj., 66, 172, 294.

OE *ðu*; *ðe*, dat. and acc.; *ðin*,

gen.

þouȝt, n., thought, 303. OE *þoht.*

þouȝt, pret., thought, 192, 271, 273;
þthoghte, 126. OE *þencan.*

þre, adj., three, 103. OE *þrēo.*

þriued, pret., thronged, 235. ON *þrifa-sk.*

þurc, prep., through, 148. OE *þurh.*

þurcout, prep., throughout, 119.

OE *þurhüt.*

þus, adv., thus, 309. OE *ðus.*

U, V

verrament, adv., truly, assuredly, 261. AF *veirement*; OF *verraiment.*

vilaynie, n., evil; to speke *vilaynie*, to slander, 76. OF *vilanie.*

vnbounde, p. p., delivered (of a child), 85. OE *unbindan.*

vndede, pret., unfastened, 189. OE *undōn.*

vnderfong, imper. sg., receive, accept, 169. OE *under*+ME *fong* (from OE *gefōnzen*, pp. of *fōn* and ON *fanga.*)

vnwond, pret., unwound, 195. OE *unwindan.*

voide, v., to send away, 276. OF *voider.*

vp, adv., up, 173, 181, 197. OE *up.*

W

way(e), n., way, 184, 259. OE *weg.*
wald. See *wil.*

walles, n. pl., walls, 157. OE *wall.*

ware. See *was.*

warm, adj. or adv., warm, warmly, 208. OE *warm(e).*

warmed, pret., warmed, 206. OE *wærman*, transitive; *warmian*, intr.

was, pret., was, 24, 28, 34, etc.; *were(n)*, pl., 14, 16, 19, etc.;

war(e), 333; *were*, 3rd sg. subj., 136, 144, 315, 328. OE *wæs*, *wēron*, ON *várum.*

was, pron. gen. sg., whose, 318. OE *hwæs.*

wax, pret., grew, became, 152. OE *waxan.*

we, pron., we, 1. OE *wē.*

wedded, p. p., wedded, 32; *ywedded*, 254; *wedded*, adj., 310. OE *weddian.*

weder, n., weather, 150. OE *weder.*

wedlok, n., wedlock, 316. OE *wedlāc.*

welcom, adj., welcome, 222. OE *wilcuma*, ON *vilkomin.*

wel(e), adv., well, 30, 70, etc.; greatly, much, 136, 280. OE *wel.*

wend, pret., thought, 236. OE *wēnan.*

þwepe(n), v., to weep, 125, 128; *wepeand*, pr. p., 166. OE *wēpan.*

wer, n., war, 5. Norm. F *werre.*

weri, adj., weary, 152. OE *wēriȝ.*

wers, adj., worse, 82, 108. OE *wyrsa*; cf. ME *werre* from ON *verri*, and OE superl. *wersta.*

west, adj., west, 29. OE *west*, adv. *†whanne*. See *when*.
what, pron., what, 211. OE *hwæt*.
when, conj., when, 15, 35, etc.; *†whanne*, 384. OE *hwenne*, *hwænne*.
wher, adv., where, wherever, 117; *†whar*, 360; *whereof*, of which, 24. OE *hwær*, *hwēr*, *hwär*.
wheþer, interrog. particle introducing direct question with alternatives, 53. OE *hwæðer*, *hweðer*.
whiche, pron., who, 243. OE *hwilc*.
while, n., while, time, 276; adv., once on a time, once, 8; *whiles*, conj., so long as, 250. OE *hwil*, f.; *hwile*, adv. acc.; *†hwile*, adv. -s.
who, pron., who, 66. OE *hwā*.
whoso, pron., whoever, 143. OE *swā hwā swā*.
wiif, n., wife, 32, 69, etc. OE *wif*.
wil, v., to desire, be willing, 292; *wold*, pret., 136; *wald*, 258; *wild*, 85; as auxil. of future, 107, 275; *†wol*, 129. OE *willan*.
wild, adj., wild, 147. OE *wilde*.
wille, n., will, 291. OE *will*.
winter, n., nom. or gen. pl., winters, years, 238. OE *winter*.
winterlong, adj., as long as in winter, 149. OE *winter+long*.
wis, v., to instruct, 242. OE *wissian*.
wite, v., to know, 70; pl. pres., 2; *wist*, pret., 88, 298; *ywite*, p. p., 327. OE *witan*.
wiþ, prep., with, 34, 51, 84, etc. OE *wiþ*.
wiþouten, prep., without, 96, 339. OE *wiþutan*.
wo, adv., ill; *wo hire was*, she was

distressed, 88; n., pain, 36. OE *wā*.
wode, n., wood, 148. OE *wudu*.
wold, *†wol*. See *wil*.
woman, n., woman, 76, 77, 91. OE *wifman*.
wonder, n., wonder; *ich haue wonder*, I wonder, 65; adv., very, exceedingly, 34, †356. OE *wundor*; *wundrum*, adv. dat. pl.
woned, pret., dwelt, 29. OE *wunian*.
wordes, n. pl., words, 64, 285. OE word.
worþ, 1st sg. pres., I shall become, 111. OE *weorðan*, *wurðan*.
wrouȝt, p. p., made, 14. OE *wyrcan*.

Y

y. See *ich*, I.
†yare, adv., readily, 130. OE *ȝearo*.
†ybe, *ybore*, *ycristned*, *yȝouen*, etc. For such past participles in *y*- see the verbs concerned.
ybowed, adj., covered with boughs, 175. OE *bōh*, *bōȝ*, n.
yere. See *ȝer*.
yfere, adv., together, 78, 332. Probably from OE *ȝefēran*, n. pl.
†yheight, p. p., called, 342, 352, 408. OE *hēht*, pret.
†ying. See *ȝong*.
†yll, adv., ill, 362. ON *illr*, adj.; *illa*, adv.
†ynsame, adv., together, 370. OE *in+same(n)*, adv.
yrobbed, p. p., robbed, 193. OF robber.
ysmite, p. p., struck (of an agreement), 328. OE *smitan*.
ywis, adv., certainly, indeed, 25. OE *ȝewis*, adj.

Vol. X, No. 4

July, 1929

Smith College Studies in "Modern Languages"

DE ANIMA PEREGRINA

POEMA DI FRA TOMMASO SARDI DOMENICANO
DEL CONVENTO DI SANTA MARIA NOVELLA
IN FIRENZA

Transcribed from the Magliabechian MS. I, 87, of the
Biblioteca Nazionale in Florence

With a preface by

MARGARET ROOKE, M.A. (Oxon.)
Professor of Italian, Smith College

NORTHAMPTON, MASSACHUSETTS

L 2
S 65
v. 10
mo. 4

The Collegiate Press
GEORGE BANTA PUBLISHING COMPANY
MENASHA, WISCONSIN

DE ANIMA PEREGRINA
POEMA DI FRA TOMMASO SARDI DOMENICANO
DEL CONVENTO DI SANTA MARIA NOVELLA
IN FIRENZA

PREFACE

TOMMASO SARDI AND HIS POEM

Tommaso di Matteo Sardi was dedicated before birth, as he himself tells us, to the service of God in the Dominican Order. The vow made by his mother in the chapel of S. Thomas Aquinas in S. Maria Novella determined also his baptismal name, which was retained unchanged when he made profession in that very church. He was born July 25, 1458, in Florence, and entered the Order early ("habitum nostrum a pueritia suscepit")¹. In 1486 he was appointed lecturer at the Studio Fiorentino, where he lectured, probably for two years, at first on the Sentences of Peter Lombard. Subsequently he became a successful preacher, attracting large congregations both in S. Maria Novella and in S. Maria del Fiore. But when Savonarola, after his initial failure to please Florentine taste, finally became the favourite preacher, Sardi did not attempt to contest the Duomo pulpit, and about the beginning of 1493, retired from preaching. Nor do we find that in the troubled years that followed for Florence, he ever again held public chair or pulpit outside of his convent.

The energy of his character and the wealth of learning, which, as we are told, he had already accumulated, sought new channels of expression. He was now thirty-five years of age—"nel mezzo del cammin di nostra vita," as he himself notes—an age which perhaps stressed for him Dante's example. In the East chapel of his church he saw daily the great fresco of a Dantesque Hell; in the convent library he read the *Quadrifregio*², the century-old Dantesque imitation by the Dominican Frezzi of Foligno, which in the course of 1493 was already being printed for the fourth time. There was also a more recent inspiration towards a poem of the after-life. In Sardi's eighteenth year, shortly after the time at which he must have entered the convent, Matteo Palmieri, apothecary, diplomat and platonist, died, leaving behind him a sealed copy of his long poem, "Città di Vita."³ This copy was opened, and was for a brief

¹ *Necrologium Conv. sanctae Mariae Novellae.*

² The first Florentine edition is dateless, but in the opinion of E. Filippini (F. Frezzi, *Il Quadrifregio*, Bari, 1914) should be placed third in date between the Milanese of 1488 and the Bolognese of 1498.

³ See Vols. *viii* and *ix* of this series: *Libro del poema chiamato Città di Vita* composto da Matteo Palmieri fiorentino, with preface by Margaret Rooke.

space accessible to the learned in the Casa del Proconsolo. Here, between 1475 and 1483, it was seen and praised by fra Domenico da Corella, Sardi's fellow-conventual and probably his teacher. The work must have been of particular interest to Dominicans, inasmuch as the lengthy Latin commentary was written by Leonardo di Piero Dati, namesake and younger cousin of the famous Dominican general, Leonardo di Stagio Dati (died 1424). But in the year 1484 murmurs of heresy were already raised against it, as Pulci tells us. The documents of its final condemnation have never been given to the world, nor do we know the date at which this condemnation occurred.⁴ But the book was evidently condemned by a majority of public opinion (even if official action was not complete) by 1492; that is, the year before Sardi began his poem.

It seems, therefore, more than probable that the great frescoes of his convent, the Dominican Quadriregio, the comments of fra Domenico da Corella, all proved to be motive forces converging on Sardi, and impelling him as Dominican and theologian to write a new Vision-poem of unquestioned orthodoxy, as a counterblast to the heretical *Città di Vita*. Indeed, during the preceding fifteen years, Palmieri's work must have been the subject of much talk in Sardi's entourage, as Corella's approval was succeeded by the censure of other theologians. Certainly during the investigation into its orthodoxy, it must have been required that Dominicans should read it and give their opinion. And what that opinion was can be read in Canto XII of the first Book of the *De Anima Peregrina*.

Between the *Divine Comedy* and the *Anima Peregrina* four important poems had been written on the after-life. Of these the *Quadriregio* alone attained to popularity, as thirty extant transcriptions and ten editions prove; yet the *Giardino* of Marino Ionata, aridly monotonous as it is, had attained to the honour of printing in 1490.⁵ Of those that remained in manuscript until the Liberation, Palmieri's is interesting for its Christian Platonism, its heretical repute, and the personality of its writer; while Fallamonica's unnamed semi-mystical poem, least-known of all, is not without a certain poetic charm.⁶

⁴ *Città di Vita*, Preface, pp. viii-x.

⁵ F. Ettari, *Giardino di Marino Ionata Agnonese*.

⁶ *Canti di Bartolomeo Gentile Fallamonica genovese*, ed. G. Gazzino, Genova, 1877.

Sardi's poem has an importance which is mainly historical. It was begun, continued and completed in years that are supremely important for the history of Florence, of Christianity, of Western civilisation. Its writer lived close to the pulse of affairs in the great city at its greatest time, in personal touch with the Medici, with the gonfaloner Soderini, with Savonarola, whom he conducted to the scaffold. His many references to contemporary men and events are therefore very valuable to the historian of the times; typical of this value, but not unique, is the episode of Savonarola (Book II, capp. x-xiii), the only passage of any length that has been printed.⁷

Our author is not a poet, but naively believes that "la fatica grande che è comporre" can produce poetry without aid from the twin peaks of Parnassus. His sense of humour is also deplorably lacking, notably in the passages in Book III, where he receives instruction from the black and white dog who has superseded Moses as his guide. This Dominican-coloured "Hound of the Lord," familiar to all students of the frescoes in the Spanish Chapel, utters a yelp of anguish every time his pupil asks an unintelligent question, or verges on the theologically unsound. It is impossible to read the oft-repeated "El can latrò . . ." without a smile. Yet the writer's very deficiencies in these two respects add a pathos to his life and work, which his failure to get the poem printed before his death, in spite of repeated approaches to Soderini and to Leo X, makes really poignant.

The first attempt to print any part of the *Anima Peregrina* was made by Padre Vincenzo Fineschi, who however did not succeed in giving to the world more than is contained in his brief "Saggio di un poema inedito di T. Sardi, 1782." A fuller account of the poem is given by E. Romagnoli in the *Propugnatore*, Vol. XVIII, together with a careful description of four manuscripts, including the one presented to Leo X, and the copy given to Soderini, from which this present transcription is made. Del Balzo⁸ gives a summary of the poem, quotes the first canto in full, and thirteen tercets from I, i, with a number of briefer extracts. The only part of the poem that has been carefully edited however, is that already referred to, by Alfredo Bianconi, from the codex in the Dominican general archives. This work contains, besides a dis-

⁷ Girolamo Savonarola giudicato da un suo contemporaneo: documenti inediti di Tommaso Sardi, pubblicati da Alfredo Bianconi. Roma, 1910.

⁸ C. del Balzo, *Poesie di mille autori intorno a Dante*, Vol. IV, pp. 293-337.

cussion of Savonarola's religious position, an account of Sardi's life and of his dealing with the Medicean party, and with its opponents, and of his presentation of the poem to each of the faction leaders in turn.

The poem contains the usual hundred cantos, divided into the usual three books. Book I describes Heaven (cantos xix-xxxv) and concludes with a disquisition on the three theological virtues; Book II, where the author is guided by S. Paul, describes Limbo, Purgatory and Hell; Books III is purely theological and deals with the Sacraments and the Mortal Sins.

De Anima Peregrina
Poema Di Fra Tommaso Sardi Domenicano
Del Convento Di Santa Maria Novella
in Firenze

Transcribed from the Magliabechian MS. I, 87, of the Biblioteca
Nazionale in Florence

With a preface by

MARGARET ROOKE M.A. (Oxon.)

Professor of Italian, Smith College

DE ANIMA PEREGRINA
POEMA DI FRA TOMMASO SARDI
LIBER I
CAPITOLO I

S OMNIFERANDO ASCESI L ASPRO MONTE
CHE ci conduce ad un eterna vita
d una viva acqua io viddi un claro fonte.
2 La santa stella all alma sbigottita
d un si bel lauro posto sotto l ombra
gentile spirto el ciel amar m invita.
3 Da turbi aspetti e grieve caldi sgombra
fiamma che sale a farsi stella fissa
perche d ogni dolcezza il cor t ingombra.
4 Febo nel ciel per quel amar narcissa
e come occhio divin fermo l cammino
cosi ogni altra fiamma in quel s ecclissa.
5 Come la notte al lasso peregrino
cosi al mio salir duro infra dua
mi rallegro la stella del mattino.
6 Nave nel mar quieto in poppa e in prua
in uno istante muta qualche volta
fortuna alla bonaccia l arte sua.
7 Gia mai fu la dolceza al fonte tolta
al tronco virdita non manca mai
spogliando l autunno selva folta.

8 Di cotal fonte non piu ch'i gustai
 inebriato fui di sua dolcezza
 tal che mia compagnia abbandonai.

9 Sendomi solo il core a tanta altezza
 indomito anco e carco a tal viaggio
 ne senza tema a romper la cavezza.

10 O alma spingi l ombra il dolce saggio
 sendo gia pero canta al suo meriggio
 qual mai ti porser mirto o quercia o faggio.

11 D esser tanto tardato ome maffiggio
 avendo perso il frutto si ricoglie
 dove col cor si volentier m infiggio.

12 Benche salendo scenda a quelle doglie
 dove ti lascia ome che ti par frutto
 se ci destiamo il pasco e d ombra e foglie.

13 E tutto l nostro corso e grieve lutto
 principio mezzo e poi amaro fine
 cosi cercando troverem per tutto.

14 Tutte le van dolceze sono spine
 vaneggia con Sichem Dina e poi segue
 ch il sangue intrida l anellato crine.

15 Scorcando in noi giustizia si dilegue
 di ciascun l alma e qual sie quel dolore
 si trovera per questo dolce tregue.

16 Voltami el cielo al mio santo fattore
 che mi donassi tanto di sua grazia
 che m accendessi del suo santo amore.

17 Il santo fin mi dessi cui si spazia
 interamente l alma e il senso lasso
 si dolcemente vi s impingue e sazia.

18 E brieva orando udi mio spirito lasso
 se tu vuoi cor il fior del verde lauro
 seguirai l ombra veste il santo sasso.

19 Rivolto vidi e parvemi un Centauro
 ch il passo vagheggiava della china
 splendente come in cielo cornuto Tauro.

20 Cosi come io credei l ombra divina
 lo scorger non l aggiunse quel che fussi
 che ben in maggior lume s abbacina.

21 Coperto il ciglio a rimirar m indussi
le sopravveste scorsi forma umana
per splender tanto in cui non mi condussi.

22 Tanto lucea la stella tramontana
che sopra il santo volto un vel pendea
che piena luce non tornassi vana.

23 Comecche quando tutto risplendea
giu per lo monte colli santi freni
co quali i suoi ribelli percotea.

24 La prece inalzai ome sovvienei
la luce mi scuopri n un maggior lume
cosi si sale a quegli eterni beni.

25 Di fiamma in fiamma a quello eterno Nume
disse una fiamma e primo pel deserto
ti dara luce e fiamma al folto fume.

26 El core eterno chiede amor fia aperto
el amor chiede l ombra santa e giusta
ti fara scorta amare l santo merto.

27 Con cinife e serpenti e con locuste
con altri segni aperto a Faraone
a Dio non bisognar caval ne fuste.

28 Come fe star l arena il gran Catone
ferma a sua gente e salvi da perigli
cosi tal luce al tuo mar il timone.

29 Tu dei salire agli eterni consigli
e per l antre e dolce selve al pascio
cosi tra acute spine e rose e gigli.

30 Lieggeri e ti fara si grieve il fascio
accendera il timore alla minaccia
a lui ti do ti raccomando e lascio.

31 Gl occhi nel cielo e cancellai le braccia
o sacra musa sempre ti si porge
grazie infinite a tua lucente faccia.

32 El rivo del tuo fonte non si storga
navigando per quello andro sicuro
se l ombra di tuo ben farai ch i scorga.

33 Benche il viaggio sia si aspro e duro
col tuo splendore e mi sara leggiero
ch il sol si scuoprira nel tempo oscuro
E il mansueto agnello e l lion fiero.

CAPITOLO II

Capitolo secondo dove Moyses s offerisce al peregrino
ghuidarlo et così lamaestra di quanto fa di bisongno in cotale
peregrinatione.

SENTI romper mie prece et rimbōbare
dentro alla mente una suave voce
come acceso occhio spinge un core amare.

2 Suave risonava non piu n cresce
che l volo di tuo fiamma alzo si alto
che l mare tranquilla in così alta foce.

3 In alto mar fie l alma sopra smalto
el legno dalli venti ripercosso
securò el pie sara securò el salto.

4 El superno factor venir m a mosso
el sacro vento al porto empie la vela
noi passerem si come gia l mar rosso

5 Passai del gram Jacob la lungha thela
che vestiva l egipto di flagelli
quando pieta soccorse a suo querela.

6 Come la pecorella che si svelli
oro percocco in così alta offesa
lamento non risuona et tu con quelli.

7 La rethe in questo resto sta piu stesa
perche la pugna e contro alla ragione
che fiamma obscura stella sempre accesa.

8 Come lo strido nasce dal pavone
dopo la rotha, et vista la belleza
per la deformita che n e cagione,

9 Cosi lacrime genme al bem si preza
se tu vuoi racquistare el bem perduto
donde si miete all alma ongni dolcieza.

10 Et in quel bene eterno conosciuto
dal dator di mercede al gli operari
sel sancto amor t hara nel cor pasciuto.

11 Dell altrui sempre e raggi ti siem cari
ad abscoltar per esser così lenti
adviem chel focho se n accende in rari.

12 Lo strido a sorda amor che non consenti
dopo hora et poi sel primo lume e spento
che non s accende a spiriti dolenti.

13 Alza le vele homai non esser lento
all improvisi et grieve naufragi
che soffiera Aquilon con gni altro vento.

14 Tempo non presta ad memorar gli stragi
ma basti per un motto et fanne nota
se non trabrucia almen tu te nmbragi.

15 Prima del duo vi e venti volti ruotha
del carro di Phetonte et una giri
vedrai quanto si e grande um picciol yotha.

16 Non sie spirito si grande non s admir
se giunto al .C. rivolto alle vestigie
ad .M. con duo .D. che non delyri.

17 Vivo come caval che temi strige
in giu insu di qua di la si sbatte
purgato bem vedrai mutata effigie.

18 El bem che per altrui amor combatte
et stima bene el bem che non e bene
pilgia veneno et lascia el sancto lacte.

19 L alma che nel suo vaso ad amar viene
creala amore et in amor la crea
amare el suo amore amor conviene.

20 Quando che eternalmente n ciel sedea
le eterno amore eterno amor l accese
che poi di fiamme el ciel tutto splendea.

21 Le fiamme spente in altro amor raccese
di tempo in tempo et obscurando poi
amor lo strinxe alle seconde offese.

22 Et diesi a noi in noi per salvar noi
che dove e men malizia ivi e piu gratia
benche iustitia sdegna esser tra voi.

23 Et se sopra habundassi la fallatia
non potre tanto tucto el bem difformi
bem sopra habondi luce che si spatia.

24 Destiti quel che a mezo el cammin dormi
ne come el primo padre nel bel pome
si fermi et lasci del pastor le tormi.

25 Filgliuol le forze di colui non dome
 salito et giunto accapo desta spiaggia
 cascheram di virtu le sacre some.

26 Se l'occhio non si inalta in alta ghaggia
 alle tempeste del furor di dio
 speranza e qual di morbo che ricaggia.

27 Perche piu drichto füssi el mio disyo
 mi die la spera et dixe tiem bem cura
 con cosi scorgi. uno .I. uno .O. col fyo.

28 Poi una pelle d'arte et dimisura
 mi cinxe et strinxe et non temer Pyrratho
 che cosi l'alma a quel pel ciel si fura.

29 Mie gloria dentro al cranio bem serrato
 et sie prudente come serpe dixe
 dum dyamante al cor fui subarrato.

30 Al mio bordone una sua puncta afixe
 tempta percuote reggi et seghui dietro
 che ti dara la via chi la mpedissee.

31 Porsemi pieno un bel vaso di vetro
 piem di salmandre et al confim lor morte
 et fal contrar di quel fu decto a Petro.

32 A queste stilla el ciel le sancte sorte
 e scuopre lalma e chiusi malandrini
 che força nota fanno in su le porte.

33 Dove fam porto e tertij peregrini
 per valle monti ghuerra et pace et focho
 poi seguon quai vedrai nuovi cammini
 Che portom lalma all'ultimo suo loco.

CAPITOLO III

Capitolo tertio dove cominciato el cammino si scuopre un gigante el quale dice dove e noto et dichi et accusa lucifero che si volse contro ad dio.

NON discesi pero gia molti passi
che laurora candida si svelse
dopo dua alti et faticosi monti.

2 Et tanto al gli occhi miei suo lume relse
ch'io mi fermai gridando home maestro
come sciendiamo a cose tanto excelse.

3 Tral monte era una valle el monte alpestro
ripida fonda et spatiose mare
dell acque sancte al piam dallato dextro.

4 Algli ochi nostri e piu d uno exemplare
nel core io domandai di quella cima
in voce al primo eterno et sancto altare.

5 Che tu descenda ti bisongna prima
et piu scendendo piu da lo splendore
come el macchiato ferro piu da lima.

6 Come lo obiecto accende piu lamore
che quanto piu s accosta al dysante
tanto piu infiamma et piu s accende el core.

7 Trahendo locchio aperse un gran gigante
di capi mozi una cotanta soma
ch immaginai Gulia o quel Morgante.

8 Come cometa in cielo apre suo coma
cosi traeva una sua compagnia
di chiuse stelle un triumphante Roma.

9 Questo gigante mi mozo la via
et se non mi conosci io ti conoscho
tu seguirai colgli altri lombra mia.

10 Tu se del mondo et se di patria toscho
io nacqui in cielo et quando in terra scesi
feci el sancto giardino un folto boscho.

11 Quando la terra mia ministra presi
che rivestiva quel secondo spirto
di mia natura tucto quello incesi.

12 Feci stimare el paradiso un syrtho
tanto infiammai quel suo alto dysio
che gli appeti gustar l absentio el myrtho.

13 Triompha in questo monte el carro mio
et quello spirto che mi die la vita
volle el triompho suo equare adio.

14 Una potentia sola et infinita
bisongna tucto l universo reggi
et una eterna sola calamita.

15 Et hora et poi et oggi et doman veggia
et habbia sapientia amore et gratia
et solo el bem si cercha ella el cerchieggi.

16 Quando per equal parte el bem si spatia
et di quel bem non sia un primo bene
di cotal bene null altro bem si satia.

17 Ne epso bene equal mai si conviene
con altro bene equal pero dirai
che solo umbene e bene donde elbem viene.

18 In quello spirto sobscurorno e rai
che tanto el primo bem sene disdegna
che tolse e fiori a sua eterni may.

19 Rebello facto in altro regno regna
incorononmi di potentia humana
et son suo filglia et sposa et somne pregnia.

20 Se m inimicha suo potentia et strana
non m inimica quando accende el focho
nelle mie filglie in venere o dyana.

21 El mal che torna bem si stima pocho
pocho male e quel bem che madre priva
che torna nella filglia un dolcie giucho.

22 Et me nel mondo vuol corona diva
per suocera o per filglia o per suo sposa
che sança me non e potentia viva.

23 Ho Roma al mondo chosi alta cosa
amata fusti piu da Scipione
Carthago amando forte et bellicosa.

24 Che non fe nel senato el tuo Cathone
che per piu tuo riposo et lungha pace
in quello e vinse suo destructione.

25 Se n cielo un sole in terra tu tal face
che lo stendardo de quattro elementi
quanto che rimbombava hor tanto tace.

26 Et chi m accusa ne primi parenti
nelgli alti stati o nel troppo appetire
non vuole humana leggie giel consenti.

27 La leggie humana perso el suo ardire
nato di me et di me si nutrica
non harie facto leggie alcum morire.

28 Tu scendi et dove scendi ad cor l aspica
io gli risposi et tremolante in volto
et ella sança me n arai fatica.

29 El seme mio raccolgie in luogho incolto
un seme sol fa variati fructi
a quel che crede torre el suo gli e tolto.

30 Questo chi e? che tra gli amari lucti
ti vuol ghuidare? et ad me la mia ghuida
batti . il battetti . et isparirno tucti.

31 Chome quando che Phebo par che rida
cosi lieto gentil ne suo sembianti
viddi la scorta mia si sancta et fida.

32 Et quivi apparvon molti angeli sancti
et festeggiorno et dierno pace a noi
poi in ciel volorno a dysiati canti.

33 La scorta ad me io so quel che tu vuoi
vidde dentro el dysio che m accendea
io ti diro chi glie co filgli suoi
Che hermafrodisce* el parto e di Medea.

* Strozziano; Chel maufrodisce . . .

CAPITOLO IV

Capitulo quarto dove si tracta del damno che parturi el peccato del primo parente et della miseria quanto fu lungha el mondo fu creato contro alla oppinione delli antichi philosophi con alcuni dubij.

IUSTITIA eterna per rebellione
piu et piu volte facta adio da l huomo
ristrinxe ad noi questa mortal prigione.

2 Anti chel padre Adam gustassi el pomo
 et acceptassi el maledecto invito
 stava prigione in terra el senso domo.

3 Fu posto prima nel quieto sito
 per natura mortale et inmortale
 per gratia et d indi in ciel sarie salito.

4 Come lo spirto divento carnale
 come fa el mar cosi fal paradiso
 che morto a morto non ritiene equale.

5 Quel dolcie amor dal sancto amor diviso
 si lungho parturi l amaro pianto
 chensino a questo di e intride el viso.

6 Et questo grieve duol durera tanto
 che venga a richiamar quella alta tuba
 che ciascheduno rivesta el proprio amanto.

7 Ne poi ne prima in altro amor si cuba
 accusando el pianeta o quel bisongno
 come di qua che l altrui bem si ruba.

8 Et io Maestro e sie pur lungho songno
 se questa obscura nocte fu eterna
 come da primi lumi io me nengongno.

9 Che tucto l universo una lucerna
 che arda et spenta un altra ne raccendi
 cosi fu sempre el corso ci governa.

10 Et noi quel giorno non sappiam ch apprendi
 l utimo fine et infinito bene
 rivesti lalma ammanto piu resplendi.

11 Et sempre ad noi questo ordin si mantiene
 et tanto tardi sol la rota giri
 che lalma el corpo a rivestir non viene.

12 Se bem tucte le cose l occhio admir
vede li fructi vari alle semente
et animal che mora altro respiri.

13 Et vede tanto varie esser le gente
in fede in leggie in scuole et in costumi
et pur secondo te son d um parente.

14 Poi vede pietre piante in vari lumi
planitie et monti et caldo et freddo et pioggie
torrenti laghi mari et alti fumi.

15 Et per talgliare et non piu lunghe loggie
una varietà si vede tale
che ciaschedum giorno vedi mutar foggie.

16 Alte cose som queste et chi piu sale
la vela al vento abscondisi in coverta
che la bilancia sta tral bene el male.

17 Home chi non ci truovo cosa certa
tra miseri mortal stabile et ferma
et piu riceve al mondo chi men merta.

18 In questa scuola di si lungha scherma
e colpi non son vani se nascon vani
quando alma eternalmente resta inferma.

19 Se sancta pietra anchor l occhio tra pani
la sposa ha el minor filglio nel suo grembo
vedra la morde e sua rabidi cani.

20 Et qualche volta portom via un lembo
el filglio correr debbe al suo soccorso
si si rallegra che si rompa el ciembo.*

21 La ghuida ad me home el puledro e scorso
per lalentato fren fuor de confini
che lallento di morte el primo morso.

22 Et tucti e nostri bem fece becchini
per lalma seppellir fuor dello sciame
chel mel di tucti e fior non la raffini.

23 Et la habundantia fe si alta fame
di la di qua di quel suo forze ha tracto
d ongni suo volglia abbocchi l esca et l ame.

24 La gelida acqua chiedera in baratto
et non gli sia concessa chome a quello
per la suo linghua fece el pocho accolto.

* Str.: rompi el cenbo.

25 Quando la bestia sobto el volto bello
 che tu battesti et io ti diss . batti .
 promisse piu belleça et fel piu fello.

26 Hor come quel conviem che l huom s appiatti
 et entri in questa faticosa china
 perche el peccato ha facto cosi e pacti.

27 Subita fu dell angiol la ruina
 che tanto dysio che crebbe el peso
 col fascio ruino di suo rapina.

28 Et cosi contro Adam l archo fu steso
 tre tocchi dopo el suo disubbidire
 tanto stiem croce dio d amore in esso.

29 Et fu al huom necessita morire
 di poi conveniente anchor per morte
 ad una vita delle dua venire.

30 Cosi serrate al ciel furno le porte
 infin che quel gigante apri la via
 ad un poter piu basso assai piu forte.

31 Et cosi il corpo hara suo compagnia
 sel sol s aperse a nocte tanta lungha
 cosi tornera anchora et giorno fia.

32 Ne occhio fu la prima nocte agiungha
 grande fu si che vostri primi duci
 giorno ne feno in tanto si prolungha.

33 Pur venne el giorno et le suo belle luci
 et tanto durera come io t ho decto
 che in ciel coll altre stelle ti conduci.
 Col proprio amanto et forse maladecto.

CAPITOLO V

Capitolo quinto dove el pellegrino e amaestra di alcune sua adomandite et spetialmente quam habbia a essere la compagnia sua.

TEMPO ci parse di dover prodarci
che gia ringombra phebo e razi suoi
ne troppo dimorare et imbarcarci.

2 La sancta guida accendi e disyr tuo
salir comincerai la sancta china
che spilla come l acqua ove tu vuoi.

3 El resto parve di Sam Pier la pina
quando ch il disse al mio maestro rise
cosa piu alta al ciel piu gli s inclina.

4 Le sancte scalglie che tu vedi incise
nidificorni in terra al sancto vermo
per pace eterna eterno amor l uccise.

5 Di questa fu cagion non esser fermo
del primo gitto amor nel suo dysio
donde convenne star cotanto infermo.

6 Et io de dimmi di quello esser prio
di che s aviva et di suo fine anchora
quanto debbe esser techo el corso mio.

7 Et dove quel gigante si dimora
contro a natura ad animal che mette
ongni suo força avanti che lui mora.

8 Nella tua leggie anchor vi si permette
che per un decto o facto o dum mal cenno
la posta leggie facta le vendekte.

9 Che se si bene al nido mi rimpенно
io troverro che l occhio all occhio stia
el dente al dente hor pensa si temtenno.

10 Grave credo che fussi lalza mia
rendendola io non so si mi potessi
passar piu oltre alla si lungha via.

11 Et elli ad me sel fuocho tanto ardessi
quanto e activo e non sarebbe vita
che vivere altra cosa a noi facessi.

12 Ma la potentia che sta sempre unita
del primo agente tempera et dispone
che non sie suo virtu pero infinita.

13 Tucte le cose han lor contradictione
et lacqua al foco el fuocho al diaccio vedi
cosi ciaschuna cosa sta a ragione.

14 Perche nel senso sta credi et non credi
pero el falso qualche volta vive
donde bisongna el vero si concedi.

15 O giallo al pecto et chioma piu lascive
ravvive el sancto fructo et non e fructo
cosi non sono ne quelle dolcie ulive.

16 Tu rivedrai il gigante assai piu bructo
el suo contrario assai di quel piu bello
el tuo bastone anchor rifiorir tucto.

17 Troppo vorresti grande el tuo fardello
saper dell esser prio et chi lavvivi
ch un lungo corso sol vuol tal gioiello.

18 Noi scenderem piu giu ch i so che quivi
un soprasel che fie piu che la soma
congni altri anchor vorrai chi vitavvivi.

19 Ne sendo bene anchor le bestia doma
porrem gli fasciatelli a pocho a pocho
poi trarral carro della lungha chioma.

20 Insieme cenandrem di loco in loco
per undici anni ei octo mesi interi
cosi sarai ghuidato al sancto focho.

21 Quanto fiel el viver lieto ei volentieri
venticinque .M. et cinquecencinquanta
el sexto io techo solo agli emisperi.

22 S egli numera phebo e da septanta
sel Zodiacho cinque tante volte
a puncto a puncto tornera altrectanta.

23 Se bem queste ragion saram raccolte
M. XII . resta et fa buon conto
con sette cen septanta cinque a volte.

24 Et se di questi due terci ne sconto
resteranno undici anni et octo mesi
quattro . M . son se bene io ti ranmonto.

25 Con duo . C . et uno . L . restono accesi
 un terço tacero. che in minor tempo
 merce puo haver ciaschum de giorni offesi.

26 Quanti lunar sie questi fanne el tempo
 et tanti fiem le milgia del viaggio
 a duo terçi . aduo + . la via col tempo.

27 Con un terço di milglio saro staggio
 et per un terço danno passi mille
 hor teno decto quanto a dir tenaggio.

28 Gia oreggiavam londe assai tranquille
 quando giungnemo a quella sancta riva
 donde si passa a quelle sancte ville.

29 Lunghi confini un cotal mare apriva
 chi domandai maestro et quanto voggie
 et ei come la gioia anel copriva.

30 Et io et cresce et ei quanto travoggie
 l occhio lo spirto crescera la foce
 quanto dal monte cascheram gram pioggie.

31 Sagitta al segno vola piu veloce
 quanto si tira piu la corda al segno
 come tiro el signor suo archo in croce.

32 Pose le penne el ferro al sancto legno
 et prese mira al cielo chel colpo gissi
 dove era per bersaglio eterno sdegno.

33 Di quivi volle eterno mare uscissi
 et quel si navigassi et navighato
 la sancta navicella el porto aprissi
 Eternalmente fussi l huom beato.

CAPITOLO VI

Capitolo sesto dove si riscontra el gigante con paura grande
del pellegrino perche si scoprì armato el dopo molti colloqui la
ghinda subviene.

GIUNTO alla riva io discopril gigante
Nabuchdonasor all indovini
larebbe dato affarne el similante.
2 Quando pronostico li suo confini
quella statua grande di metalli
et de elementi in elemento affini.
3 Hai tu mai vista pietra che si smalli
per empito dell acqua a suo caduta
o empito ad exercito de galli.
4 Lo sbuffo così in quello et l esser muta
che prima inerme et hora armato tucto
delle proprie armi che natura scuta.
5 Con denti corni ungnoni era pertucto
ch io mi volsi stornar per la paura
vedendol tanto acerbo et tanto bructo.
6 Uno archo in man chal ciel tiem suo misura
una aquila gittata fuor del nido
volando intorno aquel per sua pastura.
7 Un dragho l alia tucto et dal suo strido
molti uccollecti et animal gentili
così diciem come io non me ne fido.
8 Et ritornavon alli lor covili
et me l ingiuria mi molesta et stringe
che chi offende pur conviem che fili.
9 Chome chan molti luoghi si dipinge
la virginella triema et fuggie el dragho
così ad me mie menbra el volto stinge.
10 Et prese el vol qual fussi un Symon magho
et io mi ricordai Paulo ad Pietro
orando io et tu imperi ci fie pagho.
11 La ghuida ad me ricercati nel vetro
et poi laffisa al sole et la fiammella
percuota l alia sua che torna adietro.

12 Io l affisai come nel ciel la stella
 s affisa in altra stella et l ascendente
 accende l esca in noi qual sia di quella.

13 Ardendo l ali rovino l serpente
 trahendo quella bestia in terra come
 ferro la penna el suo salir consente.

14 Io domandai el maestro del suo nome
 superbia dixe et io cotanta coda?
 et elli offese et io si bionde chiome?

15 Et ei non sai tu che la prima loda
 la femmina nutrisce in rimbondire
 la rethe che l amante stringe et noda?

16 Un tempo corse per un tramortire
 et suo semente come copre e monti
 vapor non lasci al sole el cielo aprire.

17 Io al maestro io vo che miran monti
 suo quiddita che sine pongho accusa
 vo l un coll altro a puncto si raffronti.

18 Recto iudicio el primo termine usa
 et quis? et quid? et se l accusa mancha
 non de creder la berta esser Medusa.

19 Et sel peccato examina rimbiancha
 diventa giusto in pelle: ingiusto e dentro
 se la leggie percuote se ne sciancha.

20 Pero vorrei maestro infino al centro
 mi conduceSSI all esser di costei
 e quanto suo radice vadia a dentro.

21 Et chi e suo inimicho anchor saprei
 piu volentier per esser n un volere
 all offesa et difesa fussi in lei.

22 Et elli ad me superbia e un piacere
 della propria excellentia et con disdegno
 ad altri equale o di minor potere.

23 Se l appetito reggie el nostro regno
 misura com ragion virtu fiorisce
 vulta superbia o mancha o passa el segno.

24 Se l appetir colla ragiom s unisce
 et appetischa bem che e beni excedi
 magnanima virtu cosi nutrisce.

25 Gli huomini grandi et monti che tu credi
 poggi non sono che l appetir non porta
 ove levalli anchor salir tu vedi.

26 Ma quando la ragion non fara scorta
 et l appetito saggha al suo disyo
 in fino al cielo superbia lo traporta.

27 In ogni frem cosi torna restio
 et trahe et morde et sbuffa in fino a tanto
 che forte non lo punge sprom di Dio.

28 El suo inimicho lo subviene al pianto
 et io chi e et ei som tre formice
 che non ham voce et fam si dolcie canto.

29 Che mordono al gigante le radice
 qual iace al sole et qual copre la terra
 qual si nutrica in suo prima matrice.

30 Et così vincon contro a dio la guerra
 cosi vuole esser vincto et così vinxe
 ogni gigante che per quel s atterra.

31 El toso dragho el fier collar discinse
 dal collo del gigante e fieri ungnoni
 e di nuovi color si ridipinse.

32 El gigante che corre sança sproni
 la ghuida lo fermo et io nabscoso
 senti chel disse io priegho mi perdoni.

33 La ghuida a quello et sio ti do riposo
 romperai l archo? et ei come tu die
 cosi l un l altro fe victorioso
 L archo si roppe el bel bastom fiorie

CAPITOLO VII

Capitolo septimo dove s entra nello elemento dell acqua
nel quale si figura la luxuria come nella terra se figurata la
superbia morale.

LENTRARE in alto mare mi die tal pilglio
libero dal gigante io raddoppiai
cagiom mi raddoppio l primo scompilglio.

2 Quando l onde del acque io ranmirai
 tanto in alçare alla mie navicella
 come dixi tale onde passerai.

3 La dolcie ghuida ad me hor s innovella
 nuova battalglia et da cosi alte onde
 che pochi son non cuopri tal procella.

4 Come vedi cascar le verdi fronde
 o ramicel troncarli alla fortuna
 de dolci mie pensier mi corrisponde.

5 Cosi mi dispolgliai di nuna in una
 delle fiorite ciocche et l automno
 come lucente stella che s incruna.

6 La ghuida seghue el sole un lungho somno
 et primavera dopo un lungho verno
 et torna padre un dolcie babbo et nonno.

7 Truovasi pace dopo un lungho scherno
 che la rotha che gira muta e pacti
 cosi nostra ragion muta governo.

8 Quanti si son da tal furor ritracti
 temendo non poter contro al potere
 et ham potuto et persi son rifacti.

9 Se specchi del tuo stile el gram sapere
 lo giorno se n andava e l aer bruno
 accende lume al tuo chiuso vedere.

10 Tra tucti gli altri anchora et tu se uno
 che passemi queste onde al gli alti scanni
 sel timor non si duole esser digiuno.

11 Quando le suo sorelle et loro inganni
 lo pasceram di sicurta et fede
 speme lo scuta da previsti damni.

12 Et fello del temuto essere herede
 dopo del suo consulto la sicura
 fiducia et sicura chel bem possiede.

13 Virtu non e virtu rompe misura
 troppo trahendo o non venire al segno
 donde perfectione trahe la figura.

14 Se Eulo ad Enea cotanto a sdegno
 quanto questo alto ondeggio a tuo lumiere
 non harie visto da Caronthe el rengno.

15 Ne Alexandro o Cesare al cimiere
 pennon di lor victoria a farsi grandi
 si poca puncta ad altro cavaliere.

16 L occhio alla madre come uccel si spandi
 all avola el tuo amore en grembo alloro
 non vedral filgio se dal ciel digrandi.

17 Oh a quanti nabscosto stal thesoro
 nell avola et li figli di suo filglia
 non son d accordo a cosi bel lavoro.

18 Sel mastio tanto adentro s assottiglia
 che perda l ombre delle suo sorelle
 o se troppo con quelle e l asomilglia,

19 Se admisura tucte le pretelle
 gettom lor gitto io ti promecto et giuro
 che l volo passera sopra le stelle

20 Se ti paressi el mio colore obscuro
 rallumina quella ombra dy Say
 che roppe al campo cosi alto muro

21 Di quella punçollecta Aymonamy
 della corona a myrtho a gilgli a rose
 vedrai el thesoro che scuopre adonay.

22 Non furno al mondo mai piu alte cose
 ne archo per in ciel sagitta vola
 se morte per dolcieza s interpose.

23 Quando vedrai quella vermilglia stola
 hornare el cielo et rifiorire e gradi
 dirai non caschi una rugiata sola.

24 Come di foco serpe che si stradi
 pel ciel ghuiçando et coçi in alto loco
 incende o speça o vana ovunque vadi

25 Cosi fulgure accese in me tal foco
 battuto dall aciaio del mio signore
 che crebbe in la gram fiamma a poco a poco.

26 Maestro dixi per quel dolcie amore
 honestamente el mondo s innamora
 me amerai come io t ho dentro al core

27 Dinmi maestro et quando sarem fora
 d este grande onde et che troverrem poi
 cose piu dure solcheremo anchora?

28 Et elli ad me dapoi che saper vuoi
 ben sai che passerem cosa che passa
 qual pena al corpo homai sentir ne puoi.

29 Et io et come? ad alma tanta lapsa
 et ei trasse una bossola che mira
 a quella stella inalça quanto abassa.

30 Et io et quanto? el monte tanto gira
 disse elli ad me et noi per la piu corta
 verreno al termin dove l acqua spiria.

31 Piu bassa stella apri fedele scorta
 radya in fra noi et dee per tucto gire
 che torna a quella stella et viva et morta.

32 Et dixe non temer piu su salire
 che quanto piu si sale piu s accende
 dolcie appetito ad un dolcie morire.

33 Cosi piem di conforto l onde apprende
 mie navicel si tenero et incerto
 quanto suo propria stella in quel resplende
 Et eccho alto navilio ad noi scoperto.

CAPITOLO VIII

Capitolo octavo dove si parla della lusuria et del rimedio
contra a quella e di alcuni effecti di quella et quanto e daverne
pauca.

LA BELLA donna el mondo tucto infiamma
veniasi ondeggiando come quella
festeggia a festeggiar la ricca dragma.

2 Io gia facto rebello a tale stella
 nel primo aspecto et gia non mi credevo
 s avessi a riaccender tal fiammella.

3 La rethe stesa tesa rivedevo
 el dolce sistio risonare udirsi
 perder mia liberta forte temevo.

4 Et vicinando piu ricolorirsi
 en quella io affisai mie meca luce
 per li suo raggi ad me gia discoprirsi.

5 Et rimirai la turba che conduce
 secho la donna et rimirai ben fiso
 ha a quanti ne conobbi ella esser duce.

6 Et si volessi a quei pingere el viso
 ho moderne familglie e troppo oscuro
 color donde lor volto fariem triso.

7 Ne questa donna a puncto rafiguro
 et pur mi vaneggiava con suo cenni
 et ad me non fuggir chi to sicuro.

8 Io al iudicio del maestro venni
 e mi rispose questa e quella lima
 che limo el mundo hor vola sança penni.

9 Et io et quando? ei dopo l eta prima
 quando che tanto crebbe l amor lascivo
 che dolse a dio gioiel di tanta stima.

10 Et io quel ramicel di verde ulivo
 non fu segno di pace? ei certo dixe
 se tu leggiesti mai quel ch i ne scrivo.

11 Et io piu volte et come el benedixe
 la terra riempiesse del suo seme
 come di poi cotanto el maledixe.

12 Di tanto fructo et se natura speme
 el dilecto maggior vi s accompagni
 perche poi leggie tanto anchor ne preme.

13 Et oltre spemi tucto el mondo arangni
 envischi di dilecto et di piacere
 Dio et natura et leggi se ne langni.

14 La leggie positiva hal suo poter
 da leggie naturale et da per pena
 donna comune et duol gli el suo volere.

15 Qual fie l anmanto a pioggia che balena
 la lima tanto limi et tanto voli
 dinmi maestro et di qual frem s infrena.

16 Et elli ad me ne suo primi maliuoli
 donol signore in lor natura dono
 Sopra e principii in loro et lor filgliuoli.

17 Recta giustitia stessi nel gram trono
 et sança resistantia l altre ancille
 gissimo al sengno al corcho di suo suono.

18 Come chi fuggie delle due pupille
 pupilla fuor di se che gli fa ghuida
 se resta cento e tornon piu di mille.

19 Sel proprio amor nel proprio amor s affida
 fie ciecho el proprio amor chel proprio amore
 acciecha el proprio amor sen quel sannida.

20 Ingrati sendo di contanto honore
 giustamente fu tolto al troncho e tralci
 al lor natura cosi alto fiore.

21 Hora bisongna al sol li grappi stralci
 poi che si spense el sol che glindolciva
 et reggierla et ghuidarla tanti salci.

22 Se dio et la natura non ci priva
 di tal dilecto in noi cotanto acceso
 vuole esser tanto bello al mondo viva.

23 La troppa inclination leghato et preso
 tiem nostro legno et se miracol fessi
 fuor di dilecto e nati harien l offeso.

24 Sel dom con suo natura luogho havessi
 sariem nati col dom che ne son presi
 pel primo in cotal bem non si reggiessi.

25 Quelli escon di misura esser lascivi
 nel proprio vaso o per diversi vasi
 nel viver della leggie non son vivi.

26 Som poste le misure a tucti e casi
 ha libido che ardi non ti scuda
 da offendere natura io mi ritrasi.

27 Et concubina sia la tua anchuda
 dove natura fabrichi lo specchio
 piu che d ongn altro si rallegra et divida.

28 Non basta porre a roccha el suo pennecchio
 al coprirsi le carne anchor non basta
 alla natura el tuo primo apparecchio.

29 Da che l uccello intride prima pasta
 dalla sua bella uccella anchor non parte
 per fime che lo mpastato e sança tasta.

30 Rogha natura et fa in strumeñti et carte
 con leggie positiva o cattivo uso
 far contro di suo corso et di sua arte.

31 Chi usa mio dilecto et non sie chiuso
 et chiuso anchor non l usi al proprio fine
 a Dio dice natura io ne l accuso.

32 Ne di mie leggie fur le concubine
 ma io non conosciuta tra gentili
 li fe passare el mio proprio confine

33 Ma quando habandorno e lor covili
 per la venuta del signor si dice
 scripse suo leggie in terra in quattro stili.
 Cotal costume fe che piu non lice.

CAPITOLO IX

Capitolo nono dove si seguita dellarte della luxuria et de
rimedi contro a quella et solvesi qual piu pecco o Adamo o eva
con distinctione.

LA GRAN tra amore et morte
potremo ricantare in questi versi
tanta rividdi mie misera sorte.

2 Quando e lacci d amor cantai diversi
come in diversi modi tolglie vita
morte non cura un tant amor si versi.

3 Cosi ciaschuno al mondo amore in vita
si come ciascheduno al mondo more
poi che natura in questo meço e sita.

4 Scoprissi dal navilio un tal furore
qual tempesta di grandine o di vento
et fulgori pel cielo el suo splendore.

5 Se prima mi s accese lo spavento
crebbe alla força di cotal battaglia
prigione io fu per dire io t aconsento.

6 Et riscattarmi colla vera taglia
et non m opporre all empito del cielo
piloto scuda mar non si scandalglia.

7 La ghuida mi levo dal volto un velo
dienmi una gemma a faccie et di scultura
eravi quel che hor non ti revelo.

8 Et dixe te che questa t asicura
se drichta tu la drai nel suo navigio
cha tu tucte le victorie esta e misura.

9 Si bella donna fussi un tale stigio
parendo tanto bella al primo aspecto
che di donna gentil fussi vestigio.

10 Fisava gli occhi et l impudico pecto
mi discopriva et con suo dolci risi
lorghamente offeriva el suo dilecto.

11 Quando mi riscontravo al gli occhi fisi
si scontorcea che le coperte fiamme
e casti amanti discoprirno intrisi.

12 Quanti fior seminava et quante dranme
con quanti dolci motti mi chiamava
come e lusinghi delle dolcie manme.

13 Cosi cotal tempesta rinforçava
la gioia traxi et tanto l hebbe a sdegno
habandono suo remi et profondava.

14 Allor la ghuida ad me muovi el tuo legno
colla virtu di quei sancti splendori
che di tuo liberta t am facto degno.

15 Non rimirare in quei persi thesori
ne polgli come fiamma a specchio luca
se la postponi ymago non viem fori.

16 El granchio a quelli usti de la lor buca
dal primo fiume comincio la peste
che gram fatica e poi vi si riducha.

17 Nave si rinzavorri alle tempeste
tanto di voi ne thene el buom nocchieri
da quelle inalçate onde esser calpeste.

18 Io come e fructi che si fanno interi
d in hora in hora el lor color gli accusa
cosi mio volto abscosti mie pensieri.

19 Onde la ghuida et perche tiem rinchiusa
donna che ti molesta et tanto affliggie
che l color di tuo volto ne fa scusa.

20 Et io maestro quelle prime schiggie
da primi tronchi al primo danno spari
sariem di pari al sole et al meriggie.

21 E l duca ad me qual delli duo contrari
o ver la donna o vero el maschio fussi
ne fructi loro e vermi sariem vari.

22 Ho Eva e non fariem cotanto excussi
se scusa techo non facessi Adamo
per non ti contristar mi vi condussi.

23 Sol danno al corpo pescheriel tuo amo
et prima germuligliassi forse forse
tu ti seccavi per piu verde ramo.

24 Ad te tanta virtu gia non si porse
anima fabricassi pero solo
nella scultura tua el damno scorse.

25 Se solo Adam volava col tuo volo
 et tu restata bella chome prima
 ponia ne filgli et l uno et la altro duolo.

26 Se dattel corpo et lama in lui si stima
 non gia rational da quel si cavi
 ma virtu nel suo seme agir s incima.

27 Io al maestro adunque assai piu gravi
 furno l offese del primo parente
 cosa piu degna offesa et da piu savi.

28 Non elli ad me chel credere al serpente
 crebbe alla donna in tanto el suo appetire
 equarsi a dio et contro adio el consente.

29 Non cosi crede l huom ma quel mentire
 pero simile adio esser non velle
 che bem sapeva el pacto del morire.

30 Ma la preghiera fu si dolcie et molle
 et non experto dio esser severo
 leggieri offese et facile ad disciolle.

31 Rispecto alla persona e piu leggiero
 in madonna Eva perche e men perfecta
 che non e l huom che e piu perfecto entero.

32 Ma primamente offesa ha piu vendecta
 che non rimira alla persona offende
 ma proprio dove da cotal saetta.

33 D indi ci lustra o piu o men s incende
 cosi piu incese et oggi anchor piu infiamma
 in femmina appetito che l apprende
 Donde piu piange la perduta dranma.

CAPITOLO X

Capitolo decimo dove s'entra nello elemento dell aere nel quale si figura lanvidia et lira in alcuni exemplificando fingendo trovati et tractasi ancora dellli spiriti aerei alcuna cosa.

ALTE le vele e remi raddoppiati
forte vogando al fin d'esso camino
fumo dall'onde al porto tragittati,
2 Ove pianura e grande d'aer fino
noi camminamo al quanto et già appariva
pronostico pronostica el dalphino.
3 El pilglio che mi scosse all'altra riva
quella memoria mi ritorse el pelo
che alzando l'occhio appena vi s'apriva.
4 Non meno offende luce tolto el velo
caliginoso tempo che bei raggi
quando veggiam turbato o lieto el cielo.
5 Così entramo dentro a primi saggi
ynmagina lectore el ciel turbato
dentro alle folte selve d'alti faggi.
6 Era da spiriti un sito aviluppato
et dove fumo et dove fiamma fuma
dentro vi scorsi uno ydolo accecato.
7 Dindi la tanta obscurita si spuma
che la temperie el lucido el sereno
se quel crescessi et quel più si consuma.
8 Io al maestro et chi fu tal baleno
el gram Sycilian che batte sprone
chen sino al cielo scorse rotto el freno.
9 Da quello un altro mondo si compone
girano e cieli et pocho dura et cascha
che reggier non potette al paragone.
10 Ad me el maestro Et io prima altro nascha
dolcie signore et qual som questi spiriti
che nullo lameggiando se n'alasca.
11 Che fan di qua da disperati syrthi
che fine e elloro et dimmi nostre prece
per mio amore ad te son per disdirti.

12 O conosciuto o conoscendo lece
ch io adomandi o ch io risponda a quelli
una patente largha me ne fece.

13 Questi della victoria som panelli
ardono in questo luogho in fino a tanto
che l ciel risapri el mondo sinnovelli.

14 Questi non si vestirno el sacro ammanto
sopra le sacre veste ove manchoe
si pocho interamente a esser sancto.

15 Quanto di quel piu dio s innamoroe
quanto piu vidde spender suo splendore
tanto piu contro a dio si rebelloe.

16 Cosi soffiendo accese el gram furore
et fu cacciato et riserrato dove
anchor ne rivedrai col primo amore.

17 Et io et quanti? et ei di tucti e nove
la terça parte et un bettim gli conti
dopo un forte tonar goccia che piove.

18 Se sono angeli felli et non tramonti
iustitia al foco et pure alma non pecca
come quivi alma et qui iustitia sconti,

19 Sarebbe alfine la fede una cileccha
credere el merto darsi con misura
poi dove e piu iustitia men s adeccha.

20 Et elli ad me per sempre el mundo dura
staranno in questo luogho perche ad noi
divina providentia el bem procura.

21 O removendo el mal seghui el bem poi
et questo e condescente al sancto duce
aprendo ad noi del vero e raggi suoi.

22 O força far di spenger nostra luce
o cotal pugna sia uno exercitio
cosi conviensi a spirto non reluce.

23 Quanto a lor colpa un luogho di supplitio
nomato inferno et questo luogho anchora
ne totalmente erestim sança offitio.

24 Cosi qui stando e non reston di fora
di quella utilita dopo el fallire
che lordim natural se ne decora.

25 O martyrologio ho quanti pel martyre
ne scrivi giti al ciel per questa via
che lungo troppo mi sarebbe a dire.

26 Cosi fora uscirei di Poesia
Antonio Macchario anchora in ciel saliti
et altri molti a farne una homelia.

27 Seghuil maestro in questo luogho siti
non son sança lor pena come quando
spiriti di gratia ad noi sono appariti.

28 Non perdon la lor gloria allei distando
come non minuisce honore in quello
actu in suo seggio anchor non dimorando.

29 Come al ciel si ritorna l angiol bello
con l accesa fiammella et all inferno
alma sie vincta et stiava dum rebello.

30 Dopo di tucti aperto el gram quaderno
tucte le sancte fianme et gli splendori
andranno in ciel con quel triompho eterno.

31 Cosi cadram nelli eterni dolori
tucti gli spiriti et sia quale esser vuole
caduti et morti nelli loro errori.

32 Ne minuire in lor pena si suole
in questo luogho et pur se pena cresce
e non poter piu mal se piu si duole.

33 Che sempre a nostro damno el ben riesce
che stimon ben per loro et ad noi bene
cinneschi et pilgli come in ame el pescie
Chel mal con altri par che scemi pene.

CAPITOLO XI

Capitolo undecimo dove si seghuita della invidia et prima-
mente si introduce dua spiriti co e quali si tiene lungho ragiona-
mento et curioso.

LE GRANDINE chel sito parturiva
gli spiriti sol batteva io n admiravo
ne me ne la mie scorta ne feriva.

2 Et come va cessante rigiravo
 che teme la captura l occhio voggie
 come franchio respira io respiravo

3 Ydoli molti et ivi facciem loggie
 et di Cayni scripti ad noi in piu luoghi.
 cosi come fuggiti lunghe pioggie.

4 Che come navicel che forte voghi
 fuggie tempesta et così quelli ad quelli
 et strecti come dogha che s adoghi.

5 Io al maestro et dinmi onde si svelli
 a questi spiriti el duol che gli molesta
 che fugghon dove el duol par s innovelli.

6 Nell ydoli bolliva la tempesta
 dall ydoli venivam le percosse
 all ydoli correvon per lor festa.

7 Duo spiriti inverso noi ne so lor posse
 che la persa pauro ritrovai
 el mie dolcie maestro mi riscosse.

8 Con questi spiriti disse parlerai
 et appetito tuo non si nabscondi
 che gioie ne lor vermi troverrai.

9 Se l anchora ti par che si profondi
 che non s attacchi getta all alto mare
 che reggie barche di piu grievie pondi.

10 Di Saul fermi sopra l alto altare
 aspectamo gli spiriti ad noi pian piano
 come el maestro va col suo scolare.

11 Et ad me lo scolar se tu toschano
 el suo maestro gli aguzzo tal ceffo
 themei se un di noi portassi un brano.

12 Aleph aleph aleph anchor t alepho
se tu lo sai perche lo poni in forse
mastra saper non sai scusi calepho.

13 Io non intesi un cotal morso el morse
ma poi luce ne fe la sancta ghuida
et io risposi al domandar che scorse.

14 Io son thoscano et elli anchor t annida
et piu bel nidio sta nell alphabeto
che penna all occhio scriver se ne fida.

15 Et io et quando et dove ero attappeto
che tu m ai conosciuto? et ei rispose
quando tu eri in quel maggior secreto.

16 Et tu dove eri? et ei dove nabscose
le nostre gioie et l ultime fatiche
stiava che sposa a dio se ne dispose.

17 Da nvidia et ira et poi le lunghe fiche
accesi spesso in volto vi facciamo
perdonio ad te gonfiasti le vesciche.

18 Cotanto bem che dissom liberiamo
quando che si rividdom quelli amici
tenienci in ferri et te ne ringratiamo.

19 E ci teniem per esser piu felici
ma tu mostrasti in lor cotanta gratia
liberi noi tornorno piu nfelici.

20 Et io et come? et ei perche non satia
vostro appetito che vi tengha a segno
cosa che fuor da dio a voi si spatia.

21 Pel tuo tanto laudalgli fumo a sdegno
noi n acquistamo et liberta et quello
che nasce existimare troppo el suo ngegno.

22 Di che fabrica invidia el tuo martello
di quella forca mi rispose scarcha
del somier nostro el suo grieve fardello.

23 Forca se facta d affondar la barcha
ch al suo primo nocchier sì diem le chiave
gioia da noi furata al porto varcha.

24 Et perche non affonda cotal nave
dissi io ad lui et ei perchel patrone
la leggierisce et quanto sia bem grave.

25 Et io de dimmi quando mutatione
 fate di luogho ad luogho che vi pinge
 che voi nol contradite alla cagione.

26 Credi elli ad me che força ci constringe
 quante malglie ha la rethe et quanti nodi
 fistio diverso uccel pur vi sospinge.

27 Ho dinmi come corpo vi sinchiodi
 in voi non sendo corda che si dicha
 affare un suom che melodia se nodi.

28 Sasso di seme non gitto mai spica
 come uno anello spirito ritiene
 che ragion natural nol contradica.

29 La virtu tanta che da dio perviene
 dissemi ad me vuol che gli spirti stieno
 donde ad voi puo venire et male et bene.

30 L anima sta nel corpo et tucto e pieno
 di tucta l alma et tucta in ongni parte
 cosi ad noi vuol corpo ci sie freno.

31 Tuo dio non puo natura non puo arte
 cio che natura puo pero puo dio
 spirto leghar si come el corpo in marte.

32 Tanto de savi al savio april dysio
 ardendo di saper virtu eterna
 spirto fa gire quantumque e sia restio.

33 Decteli chiave di virtu cifferna
 quando si volgie a punto per l ingengni
 chen tanta obscurita e la lucerna
 Che luce ci si trahe de nostri regni.

CAPITOLO XII

Capitolo duodecimo dove si seghuitano alcuni ragionamenti
delli spiriti et come in tute le cose e nabscosta la suo virtu et
gli angeli peccando non perderono e beni naturali pero si pone
loro essere scientifici.

TANTE gioie peschavo in alto mare
di tanto preço non mi fu discaro
barcha pocho peschar del suo scolare.
2 Quando pel solo Po quando pel Tharo
givo pescando infino a quella riva
cha tanta força invitria et spisso et raro.
3 Et giuncti dove e el fim id vita priva
cosa anchor renda nota et dubitai
donde al passar al suo confin si giva.
4 Li spiriti ad me per questo sito andrai
io non lucendo alla mia ghuida passo
si come el suo contrario io gia passai.
5 Non per quella virtu del duro saxo
traxi il nimico di si vivo sito
ma pel veder cum gratia in lor non casso.
6 Non intendessi altronde esserne uscito
cotal poter che da virtu divina
ma vuol con cotai mezi esser vestito.
7 Salute a corpi absconde in medicina
prima virtu et altre virtu pose
dentro al gli ordingni in sua prima focina.
8 Virtu tu troverrai in tute le cose
et sel secreto a voi saprissi tucto
sapresti el suo poter come el nabscose.
9 Tucti gli effecti parturiscon fructo
del non saper ne nasce admiratione
che poi si niegha accaso essere in tucto.
10 Cagiom di molti effecti e oratione
cosi ha destinato ad noi pervengha
di tucto el bene el male prima cagione.
11 Cosi dalgli altri effecti anchor s obtengha
effecti variati et questo e uno
che la virtu del focho anchor si spengha.

12 Et io et come? o funne mai veruno
 che chome salamandra non ardessi
 risponderommi io stessi non mai alcuno.

13 Non elli ad me che far cio che potessi
 rinnovererebbe el mondo et tante volte
 in meglio in peggio et come allui paressi.

14 Et se gli orecchi tuoi stanno in abscolte
 di nulla sentirai fe l universo
 et per disfarlo anchor l acque raccolte

15 Et tanto alzera anchora el suo riverso
 el giorno della eterna dipartentia
 ch ogni tragetto a ritornare fie perso.

16 Tu sentirai piu d una sua sententia
 facta et da farsi anchora ha piu d un mallo
 chel saggio e dolcie a quel chel cielo absenthia.

17 Che non si penseria porta a sangallo
 esser dove e a repentin romori
 quando nel ner vedrai mutarsi el giallo.

18 Non hai tu lecto exerciti maggiori
 perder la nsegna et sicura la fugha
 en tenebre mutar gli alti splendori.

19 Aspecti chi nel volto non ha rugha
 et quanto sia el poter del suo signore
 leggiera ystoria in carta che non sughra.

20 Et se ne sua effecti lo splendore
 cotanto accende ho che fiel proprio lume
 di tucti e parti in lor primo factore.

21 Vostro vedere scorgie umbarlume
 ma quando el dolcie amor poi sciolto fia
 vedrai esser corteccia el tuo volume.

22 Questi spirti al passar sanno la via
 et benche e perdessino et stiem persi
 rimase lor l ancilla in compagnia.

23 Et io ad elli anchor potrie haversi
 da noi l ancilla che si serve a quelli
 piu del mio pecto a van prigione apersi.

24 Se soli andreno entrati entro a cancelli
 di cotal sito o pure altri el calpesta
 rispose si da bufoli et angnelli.

25 El suo moral non tanto vi molesta
 ch i lasciero in forse qual piu sieno
 nel sito siamo o di cotal foresta.

26 Tu troverrai un sito tanto pieno
 di quei forse non pensi vi som primi
 che molti al tucto penson fuor ne sieno.

27 Et della ancilla che tu vuoi ch i limi
 gli spiriti limeranno et corla apuncto
 gratia bisongna o l alma tua s incimi.

28 Dallo spirto docto funmi aggiuncto
 a voi ministri quella bella ancilla
 ad noi pergratia advoi nel suo congiuncto.

29 Ma se l alma el signor fessi sibilla
 con maggior gratia servirebbe allei
 in ebria piu pioggia el ciel distilla.

30 Melglio e servita l alma da costei
 stando nel corpo che dal corpo trahe
 quel che discolta io chiaro nol direi.

31 Mentre vostra alma in vostro corpo stae
 dipingesi el suo volto et riman poi
 anchor di la piu bella se picto hai.

32 Quando simili siam sa chome noi
 che non ci s interpom cosa creata
 onde me vede in vivi come voi.

33 Et viva o morta resta incoronata
 della corona che di qua s acquista
 et tanto piu di la dirsi beata
 Quanto di qua piu sottilglio suo vista.

CAPITOLO XIII

Capitolo tertio decimo dove dalli spiriti si da alperegrino uno anello in rimedio del fuoco et di poi sentra in quello et truovasi la symonia che movalica per lo elemento del fuoco davaritia.

AMA quod est et hoc quod est non habet
el tuo simil fe se quanto te stesso
passa l amor se tale amore hal &
2 Animale che non füssi d ugnā fesso
non era grato in sacrificio offerto
piu non ti dico et piu non ti confesso.
3 Diemmi uno anel qual fu di tanto merto
sicuro mi fu ponte ch i passai
scripto col motto et di mistur coperto.
4 Buona licentia hormai tu pilgierai
et gratie siem rendute all opra tua
che ci gratia assai piu che non sai.
5 Da me l ombra spari di tramendua
io rimirai l anello et lecto el motto
io non intesi la sententia sua.
6 Porsilo al mio maestro saggio et docto
et mi rimisse alla risposta facta
tucta la leggie e quarta parte docto.
7 Fra gli animali non e peggiore sti acta
che per tanto amar se tanto disami
che fede amor iustitia o spengie o piacta.
8 Piu e d accusa che si nomi et chiami
dolcie et sie forte per l aperta fraulde
come l accusa l esca solito e lami.
9 Quando naschono infamie dalle laude
falsa sementa et falso e l animale
tanto piu morda quanto piu t aplaude.
10 Noi enterrem dove arde el bene el male
quanto piu arde tanto piu s avviva
come mai scende fianma et sempre sale.
11 Entrati a pocho a pocho si scopriva
di passo in passo gente come e decto
che quanto piu de spenger s accendiva.

12 Una a ghuisa di sposa nello. aspecto.
bella gentile affabile et benigna
qual fussi in molte accesemi el suspecto.

13 La ghuida domandai la sancta vigna
lei mi rispose et tu sappi da lei
come sementa suo dolcie gramingna

14 Non intendendo dinmi chi tu sei
dixi io ad quella,. Ad me La Symonetta
certo . io ad ella et si che se colei.

15 Che tanto in quello l archo et tuo saetta
che poi fu re et hor perde el suo regno
si lo percosse che ti fe barchetta.

16 Donde ne nacque poi quel giusto sdegno
che tanto t atristi che morte venne
et scolori al mondo el bel disengno.

17 Non ella ad me ne mecho si convenne
et se amata fu assai piu io
piu alto volon mie dorate penne.

18 Et io de dinmi se tu se in dysio
come tu di o dove haram gli amanti
a ricordarti o ver porti in oblio?

19 Et ella io mi riuopro con gli amanti
di color che piu m amon per fuggire
la pena che si scrive allimia in canti.

20 Cotanto son di cuor chi pilgio ardire
laudar servire et al donar cortese
che per me si scancella ongni disdire.

21 Et io de dinmi el primo che s accese
del tuo amor chel primo amor sempre arde
et come tanti t amon sança offese.

22 Et ella ad me quel primo amor si m arde
ch io amo tucti in suo amor s infiammi
benche lor fiamme ad fiammeggiar siem tarde.

23 El mio non e amore.amor lo drammi
col preço che si preza prezo in terra
pero cotanta ghuerra el ciel sol fammi.

24 Quanto e maggior l amor maggior la ghuerra
el grande amor del nome ch io mi nomo
quanto dispiacque el suo fim tel diserra.

25 El mio amore e tanto acerbo pomo
 bem non ti laudi o doniti o ancilli
 uno occulto pensier non lo tiem domo.

26 Ma perche pochi fior son non distilli
 mie amor che vuol gustar quella dolcieza
 che dolcie et sancta pena ci scintilli.

27 L utile amore et non l honesto apreza
 colui che m ama et pero glosa scusa
 per sola mente leggie non si speza.

28 Perche di troppi si porrie l accusa
 sendo cotanto amata et tu m amasti
 benche la fianma in te fussi rinchiusa.

29 Et io et quando? et quando minfrontasti
 chi t abbia conosciuta amata? et ella
 et pur m amasti et non minvagheggiasti.

30 Che tucti entrate in quella navicella
 et pervenire al dysiato porto
 mi fate carta bossola et la stella.

31 O io v acciecho o l veder vostro accorto
 el ciecho non si crede esser veduto
 et quanto piu s acciecha piu e scorto.

32 Se tu cammini tal fie conosciuto
 che nello specchio mio esser non crede
 che sol quivi arde sordo ciecho et muto.

33 In questo sito non ci regna fede
 et noi sorelle che l. habbiam per dote
 diamo et tolgliamo et promectiam herede
 Chi mostra madre macina a suo rothe.

CAPITOLO XIV

Capitolo quarto decimo dove si seghuita in tale elemento
del fuoco seghuitando de avaritia con alcune repressione.

LA BELLECA del cielo ha el suo contrario
l obscurita del mondo che disdice
come a iustitia eterna el calendario.

2 Pocho piu dentro viddi l. infelice
di soze filglie bructa chioccia chova
non pellican suo filgli et non Fenice.

3 Et viddi suo famiglia si rinnuova
covati et maschi et data per isposi
alle suo filglie rotto el guscio all uova.

4 Huomini grandi non mi fur nabscosi
di stato fuor di nostra oppinione
bem chi fussi chiamato io non risposi.

5 Viddi parto di Re di tre corone
di dua et una et di cappel vermilgio
et di quelli hanno al vento il gonfalone.

6 Viddivi tanti scrivono el consiglio
che veston la bugia come Rebeccha
vesti Jacob et scontrase l suo filglie.

7 Viddivi al vero el falso esser cileccha
et viddi quattro colli farsi un monte
dove lanterna aperta la giudeccha.

8 Mo Citta mia non so se nella fronte
tu puoi portare homay LO come al pecto
non vuoi che l porti Ysach non Acharonthe.

9 Mo bella madre o perche tiem si strecto
el duol d altrui ne tuo dolci filgliuoli
che gli uccide dite tuo dolcie allecto.

10 Non vedi che s appiccono e malgliuoli
poi che tagliasti quella vigna anticha
che non ti scuda targha a tanti suoli.

11 Come non fu accepta quella spicha
che prima offerta fu cosi non piace
di quella lupa ellacte gli nutricha.

12 Et tu sai bem che non si truova pace
 et non ritorna in propria libertade
 se la mustella el suo consilgio tace.

13 Ma tanto affili el tuo rasoio che rade
 et qualche volta tanto adentro intacchi
 che tu fai piaghe fuor d ogni pietade.

14 Ho madre bella quanto piu t imbiacchi
 le tuo prime belleze al ciel nabscondi
 et quanto piu t interi piu ti fiacchi.

15 E mbiaccha quanto sai non conrispondi
 al sangue all arte che ti fe fiorire
 et di quei dolci fructi non t infrondi.

16 Solevi a tucto el mondo parturire
 gratia virtu iustitia amore et fama
 quale hora siel parto tuo io nol vo dire.

17 Quando viddi la lupa cova et brama
 non solo um pasto et dopo un crudel morso
 piu fiera morse et pasto non l affama.

18 Di tucto el sanghue dell angelli un sorso
 face la lupa et dell altri animali
 dopo le folglie morsecchiaiva el torso.

19 Poi che visto hebbi far cotanti mali
 io mi volsi alla ghuida et dissi come
 non se gli anmette a morsi can corsali?

20 Et straccino alle filglie le gram chiome
 alli sposi a chi lembo a chi le carne
 che lupo anguello si mutassi el nome.

21 Et ella ad me si caccierebbe indarne
 et se non si pescassi al tempo nuovo
 sariem piu lupi che li pesci in narne.

22 Nella grande archa fenmina non truovo
 quanto piu invecchi ad noi piu parturisca
 solo in tal bestia cresce el parto el covo.

23 La sua falsa dolcieza si ci aischa
 chel duol della natura sinnatura
 vuol la natura un tal vischo cinvischa.

24 Et vuol che creschi tanto amore et duri
 per la paura che ci mette el tempo
 quando col tempo el tempo ci maturi.

25 Et io maestro avanti a cotal tempo
 che natura ci spingi la lectassi
 per fuggir tal paura essere a tempo.

26 Sarebbe accusa che cotal peccassi
 si mi rispose et quel tempo matura
 se la misura debita passassi.

27 Che se la nclination regola obscura
 rallumini ragion con quella fiamma
 chel principato tiene in tua natura.

28 Non lusinghar ne lusinghi tal mamma
 che quando fuggirai ti cercherae
 che la bilancia libbra per la dragma.

29 Et se ti spengerai t accenderae .
 che quando fuggirai fuor di questo sito
 tanto ti cerchera ti troverrae.

30 O Marcho crasso non e fu ferito
 col suo amore et Quinto ortensio insieme
 che non curorno Lutio esser tradito.

31 In grecia Lutio morte strinse et preme
 la lupa morde in Roma Orthensio et Marcho
 chel testamento falso sul mal seme.

32 Et Tolomeo di thesoro si carcho
 fe disputar la vita et lavaritia
 vinse avaritia et morte allento l archo.

33 Et quanto Cassio strinxe l amicitia
 con Silvio et con Calphurnia per li doni
 che piu che vita furno di letitia
 Et meno se amo che duo ladroni.

CAPITOLO XV

Capitolo quinto decimo dove si seghue al quanto dellavaritia accusando quella et introducesi anchora una adomanda se rimedio sia al moure.

E MODERNI lupon fuor della selva
domestici son facti al gli occhi nostri
ficchando omai si come el ciel s innelva.

2 Ne qui gli accendero co neri inchiostri
che troppo in alto salzeri el quaderno.
pero qui tacero et gli altri e nostri.

3 Quando ch aperto troverrai l inferno
forse vi rivedrai di queste squadre
che qui cosi apuncto non discerno.

4 Quivi tu rivedrai le soze madre
colle lor filglie si dolente et triste
et tanto bructe alhor quanto hor leggiadre.

5 Poi che visto hebbi tante gente mixte
et d ongni stato anchor che tu non pensi
stupito io tel ridicho da me visto.

6 Ad me la ghuida questi sono e censi
che offerisce el mondo all alma infusa
che danno esti savori a primi sensi.

7 Ma dopo el tempo della grande accusa
rinoveransi e sensi ne beati
et persa nel damnato ongni suo scusa.

8 Et io maestro non sian noi impastati
tucti d una farina et d um sol grano
et di suo forma anchor tutti inforinati.

9 Muta natura in nobile o villano
o variata leggie la riformi
che del giudeo non sie facto cristiano.

10 Et non sie quella o vigilante o dormi
o l tempo o l quando o l modo o l piano o l monte
matura acerba o da non corre o cormi.

11 Ei che facevi appie di quel bel fonte
fuggivo et elli et che? fuggivi morte
et ei come al passare non ve ponte.

12 Et pure Enoch Elya hebbon le scorte
 dixi io che som passati el passo al ghuado
 se nel tuo mar tuo torre e frema e forte.

13 No mi rispose che gli aviem di rado
 un nuovo uccello uno animal silvestre
 mutar d um grado in altro piu bel grado.

14 L uccel parlare et animale alpestro
 amare et ubbidire per suo natura
 cosi ce l ordinol primo maestro.

15 Come cosi anchora in noi s obscura
 virtu risplende che natura porge
 ne cotal bem si dona et non si fura.

16 Et se non tucto el nostro bem si scorge
 nasce dal vagheggiar la vile ancilla
 et della bella donna non s accorgie.

17 Ma chi s attaccha a piu alta mammilla
 gusta dolcieza et quanto grande sia
 quel lacte che dal ciel ci si distilla.

18 Tu non Enoch et non se ancho Elya
 et se si crede vivino et pur poi
 bisongna et loro entrar per questa via.

19 Et io perche? non e virtu tra noi
 che ntaccassi la falcie et toggha el filo
 che non mordessim tucti e denti suoi.

20 O chi nidificassi onde esce el nylo
 non sendo in noi potrei trovar sopra ello
 cosa che sempre arreggier sare stilo.

21 Et elli et no chel sito non e quello
 in noi et in nostra alma anchor non piove
 dal ciel da dio tal nodo stia el fardello.

22 Se non el sito o dinmi dixi o dove
 o come era in mortale et sança storno
 et pure anchor ne confessiam le pruve.

23 Et elli ad me le vele si spezorno
 la nave salda conduceva in porto
 quanto cha terra troppo s accostorno.

24 Per non haver cotanto a lunge scorto
 perderno quella stella in ciel si gissi
 mozando el tempo anchor ci par si corto.

25 Et io la stella sta tra lumi fixi
 chanchor s ivi potessi seghuir quella
 et viver come alhor chi la seghuissi.

26 Et ei in piu vivi lumi era la stella
 data alla viva stella dal suo sole
 per farla oltra a natura anchor piu bella.

27 Non giova averla persa hor se si duole
 non si sarebbe rotto gia l suo nido
 se la seghuiva el sol come el sol vuole.

28 Era conveniente al basso intrido
 nel principio fu facto allei si dessi
 virtu che gli tolgliessi el lungho sydo.

29 Cost fu facto lhuom che gli eleggiessi
 quel fu per gratia et non natura dava
 o si scurassi sempre o sempre ardessi.

30 Et non fuggiva et pur forte tonava
 et scusa piu l accusa perche e vidde
 seghuir la pioggia et pur gli balenava.

31 Et quel quieto mar torno caribde
 et tucti vanegliamo et tu hor fuggi
 quel che natura a pareggiar providde.

32 Se l um si spenna et l altro si scaluggi
 non ti doler sel pocho aspecta el pocho
 che nium rimane al fim che non si struggi.

33 Ma poi chel sol s accese in ogni loco
 se tanto ci riscalda et faccia lume
 che del suo amor nel cor s accenda el foco
 Ci fara ponte all ingrossato fiume.

CAPITOLO XVI

Capitolo decimo sexto dove si trova la morte e con quella si parla a lungho.

TUcta la forca che dal ciel si spande
ne nostri bei desegni obscura et more
quando viem forca piu crudele et grande
2 Sel ciel per qualche volta serra amore
per sempre chiude amor la crudel bestia.
che sempre scarcha l archo et serra el core.
3 Nullo rimane al sole che non investia
la puncta di suo lancia et la suo pania
et rompe et sparte el bem tanto dentestia.
4 Non sol de pila ma scotenna e scrania
et come som le penne date al volo
veloce corre al vischio mai si spania.
5 Non ti fuggire al uno o l altro polo
che l archo tira piu che tu non vedi
ne giunto al termin truovi ponte o nolo.
6 Quel che ti dico home se tu non credi
mira di contro fuor di questo sito
chome cavalca bestia ha mille piedi.
7 Ne decto viddi et giunti in sul suo lido
non m investissi home gridai alla ghuida
non mi rispose et accenno col dito
8 Ch i mi tacessi et io come chi fida
in man d altri et l essere el valere
dal nidio che la nidia non si snida.
9 Viddi corona in testa a tal potere
la lancia al resta et piu sottil mirai
la spada cinta et l arme tucte intere.
10 La brilglia piu al occhio malentai
nella sinistra man la targha havia
et per livrea anchor regno et regnai.
11 E tanto forte l emisper volgia
che l infinite insegne del suo sdegno
scorgier cosi a punto io non potia.

12 La ghuida l alento che gli fe segno
et allentato tanta turba viddi
chome vidde giovanni al sancto regno.

13 Ne quale o questo o quello io vi rividdi
per la conformita che tucti havieno
ma bem per li pennoni io mi raviddi.

14 Di qual nidio alto et voto et qual ripieno
che pur si vota anchor pur si riempie
col tempo tucti voti et spencti sieno.

15 Le veste le parole fiено scempie
di chi saioni o arghomenti o frodi
o che s adornii a fiori l obscure tempie.

16 Voltossi a me con indicibil modi
dicendo non fuggir che non e tempo
ma bem verra chi talglierò tuo nodi.

17 Et se vorrai fuggir non sarai a tempo
che quanto piu ti scosti piu t apressi
et lievati se puoi piu che per tempo.

18 Et io chi se che tanto piu t adessi
quanto piu s infuturi chi ti fuggie
io son che fuggho anchor chi mi volessi.

19 Et io et chi? dapoi che non ti fuggie
chi fuggie et chi ti segue non ha gratia
se diservire ad te saccora et strugge.

20 Et ea la Morte som che non mi satia
voti orationi o medicina o pianto
per tucto in tucti el mie poter si spatia.

21 Home dixi io el tuo si grande anmanto
e facto per natura o pure accaso
et ea delluno et l altro o tanto o quanto.

22 Quando nascesti et ella facto el vaso
dove fu posto el primo fior ch aparse
el seme di lor boccia ne rimaso.

23 Chi t allacto et ea mentre amor arse
del creatore io ero habandonata
ma pocho stie che ellacte mi si sparse.

24 Et io o donde tanto inimicata?
natura non providde et ella certo
ma fu dal suo factor poi tropo amata.

25 **Et io et come non ti fu aperto?**
 se leggie di natura ti fe rede
 se non t apri de qual sul tuo demerto?

26 **Duo principii a natura si concede**
 disse ella ad me materia et forma et questi
 natural cosa fam si tiene et crede.

27 **La bella forma el suo vil nichio investi**
 forma e del huomo et e rationale
 ne teme per natura chi la molesti.

28 **Ma quanto al nicchio che e composto tale**
 per la contradictione nascie pruova
 che per natura al huom som naturale.

29 **Ma chi puol tucto non vuol ch io mi muova**
 se non al tempo come e volle in quelli
 quando el suo beneficio non ritruova.

30 **Onde non vuol natura mi scancelli**
 ma cosi vuol che sempre sempre corra
 cha tal necessita nissum v appelli.

31 **Non altro hora alla nave per zavorra**
 chor questo hor quello hor quello hor questo afferro
 cosi conviem che l alta nave scorra.

32 **Pero non vi dolete quando inverro**
 l ordine eterno vuol cosi vi ghuidi
 sel non voler col mio poter v aterro.

33 **Di me al mondo anchor nissum si fidi**
 ch io li promecta quel che io non attengho
 sendo io un solo dio dell homicidi
 Che quando non m aspecti alhora io vengho.

CAPITOLO XVII

Capitolo decimo septimo dove si seghuita la materia della morte dove si dice che cosa e morte et rispondesi ad alcune belle dubitationi el curiose.

MORTE dicesti som che cosa e morte
io seghuitando domandavo a quella
et spada di tuo spada ecci piu forte.
2 Et ella alla mie corthe non s appella
ne arme sia che non si volgha el talglio
che ne vorra far pruova in mia rotella.
3 Tucti mi siate al colpo mio berzaglio
et sol duo spade mi potiem far taccha
benche fussim di dentro al mio travalgio.
4 Quando dall un dall altro amor si staccha
d este quattro ombre et l alma anchor si parti
morte sono io per me si rompe et fiaccha.
5 Benche tal nodo inveneri s inmarti
e di bisongno che natura vuole
che cosil bene al mondo si comparti.
6 Donde nasce mie piagha tanto duole
ma la natura a tanto ben providde
che tanto amor non sia quanto esser suole.
7 Volle nascessi un turbido caribde
dal umido dal seccho et freddo et caldo
per la contradiction che la vi vidde.
8 Quando col piu o men tale amor fraudo
che natura mi manda chi scompilgli
non puo star tal composto intero et saldo.
9 Non e caval si forte non s imbrilgli
ne pietra anchor si truova tanto dura
che non si stendi tritoli o smerigli.
10 Perde la suo belleça ongni figura
quanti son qui che furno vagheggiati
che hor danno spavento et gran paura.
11 Et io chi son que dua cotanto armati
per lor virtu o per virtu d altrui
o da natura o da te piu amati.

12 A quelli al mondo partial non fui
un per virtu sua proprio marie vincito
l altro pote non per virtu di lui.

13 D amore et l uno et l altro fu sospincto
l um mi desto et io per esser desta
volle da me quell altro esserne strincto.

14 Et io de scolta et quale util ne resta
se non potiem morire et vollon quello
che tancto tucti al mondo ne molesta.

15 Et ella grida home che fu rebello
el primo che pote non per se stesso
perdel somieri el suo riccho fardello.

16 L altro che poi dal cielo a voi fu messo
ricupero la gioia el suo somiere
mi vincera et tornera per esso.

17 Alhor si serreram le mie bandiere
et morte ad morte dara morte et fia
solo una morte et una vita vere.

18 Et io allei de dimmi per qual via
cammina quello amato dal maestro
che vuol che chome egli e cosi si stia.

19 Sarie tanto domestico o silvestro
che tanto dal nostro esser si scostassi
che non sie chiaro obscur rosso et cilestro.

20 Et ella ad me un tal secreto sassi
da indi in su da che tra voi sin dubbio
et fremo qui chel ver non si trapasso.

21 Et io de dinmi poi chel ver sinnubia
vincera o sie vincito? et ella dicho
che tucto succhio et s ubbiera mie subbia.

22 Dinmi morte crudel quel grande amicho
che per noi tanto amar ti fe si grande
chel tuo poter potessi io m afaticho.

23 Sel tuo poter per l universo spande
fece et creo provede et tucto reggie
et te non fe chome poi fusti Orlande.

24 Che tu l vincessi e par fuor d ongni leggie
et se difecti natural gli ascrivi
dicolo angnel piu bel di nostra greggie.

25 Ndegli altri angnelli e son cotanto vivi
che virtu non si truova in lor che possi
far repugnantia si che ne siem privi.

26 Mal sancto angnel nel ciel cotanto arrossi
di suo divino anmanto et l alma anchora
chome per tuo virtu fumo riscossi.

27 Et ella ad me per bem fussi di fora
d ongni suo operare et esser suo
fuggimmi et pur dime poi sinnamora.

28 Chosi rispondo all arghomento tuo
le cose natural sobto el volere
chome sobto suo giogho non inbuo.

29 Se gia non fussi un tal maggior potere
che pongha la natura in cotal freno
che gir la facci et sanza el suo dolere.

30 Perch io son natural pero in catheno
vostro voler el vostro voler mancha
senchatenar volessi el mio baleno

31 Ma quando io fussi ciecha sorda et sciancha
al voler del signor conviem chi corri
et corro tanto piu suo sprom mi fiancha.

32 Benche vostra alma per natur s intorri
dentro di voi non pero si concede
col voler vostro et dentro et fuor discorri.

33 Non cosi nel filgliuolo eterno herede
cio ch era in quello human naturale era
et sobto posto al suo voler si crede.

34 Volle ch i fussi al mondo tanto altera
ch il percotessi et il percossi hor pensa
si colpiro chi falsamente spera
Et tempo nel mio libro non dispensa.

CAPITOLO XVIII

Capitolo decimo octavo dove si tracta della tardata della morte nel principio del mondo.

NON piu morte mi disse io dixi allei
perche cotando tardi fusti alhora
desta a non trarre et dire io son colei.

2 A puncto io pur vorrei dicensi anchora
 come s avviva et chome anchor si more
 et chome tu la metti et dentro et fora.

3 Et ella ad me come si scioglia amore
 gia ti se decto et decto anchor ti fia
 pero mi tacero cotal dolore.

4 Et perche tanto hor lalma non si stia
 dentro al suo vaso e vuol cosi colui
 che fabrico cosi tal gerarchia.

5 Se tanta tarda in nel principio fui
 chel primo fior luxtrassi tanto al mondo
 chel tre sia coda al nove o amen dui,

6 Piu vecchio pesce pescherai piu fondo
 chel sei fie dopo el nove et nove poi
 et e proverbio sanza fructo in frondo.

7 Se tu anchor piu oltre saper vuoi
 tra questi sia el nove et uno et dua
 del primo padre un fu de filgliuoi suoi.

8 Seth ha piu septe alla misura sua
 di tucto Enos se con Seth el misuri
 et vadi dritto colla righa tua.

9 Se Caynan saper vuoi quando obscuri
 un primo cinque aghiusa al primo septe
 passo Enos chosi lui tanto duri.

10 Octo et poi nove et cinque tra le vecte
 poson Malalael et Iarehd ancho
 pel nove et sei et dua piu alto stecte.

11 Dopo del gram proverbio poco mancho
 corse el maestro fabrico quella archa
 d un dieci et nove el folglio riman biancho.

12 Lunghi cammin di molti fe lor barcha
et io che ero anchor novella all arme
corsi poi viddi al ciel troppo esser carcha.

13 Quasi tucti percossi sanza spiarme
tanto multiplichio fortuna in terra
come scrive tuo ghuida el sancto carme.

14 Donde s accese un altra mortal ghuerra
tra dio e l huomo el colpo fu si duro
che octo excepto el mio poter rafferra.

15 Non fe tuo sancto lume tanto obscurio
non risplendessi a voi benchel dicesse
pentommi facto l huom si bello et puro.

16 L archa fe fare el tempo predicessi
che chi volessi indrieto tornar prima
prima tornassi el mondo submergessi.

17 Di tanta gioia non sene fe stima
ma come incontro all acqua in acqua corre
si pon come allimar ferro alla lima.

18 Chil suo volere adio vuol contraporre
cammina incontro allira in cielo accesa
et aquel mal che viem non si soccorre.

19 Poi la sagitta dal suo archo stesa
nel suo furore intincta e dua effecti
contrar produsse simili alloffesa.

20 Se suo clementia offerta non accecti
tanto piu spiegha insengna la iustitia
et piu vi legha et piu noda strecti.

21 Di tucto fu e cagiom malitia
che morte tanto rengna et tanto vive
che la matura o spengie ogni primitia.

22 Senquella prima eta fur tanto dive
et hora al voler vostro siem si brieve
correte strade assai viepiu lascive.

23 Tanto e lobiecto al proximar piu lieve
perche piu l suo suiecto di quel sente
et scvinarsi anchor tanto e piu grieve.

24 Al sommo bene assai le prime gente
fur piu vicim che noi pero sentiro
piu l primo bem che ful primo parente.

25 Et l acque salse alzorno in giro in giro
 arson chosi la terra che suo fructi
 di lor substantia ad noi di poi mentiro.

26 Delle virtu create quasi lucti
 appresso a quelli furno li secreti
 chel dolcie in quelli hor truovi amaro in tucti.

27 Et perche pochi pesci entro alle rethi
 erom desto gram mare tiravo appeso
 benche chome che voi quasi che ureti.

28 Hora son tanti et piu l furor se acceso
 dentro de lombi et carchon maggior soma
 onde ne par da me esserme offeso.

29 Perche natura solo habbia un dyoma
 che tucti camminiate a questi sengni
 done vi svello vostra bella chioma.

30 Quindi ne nascon cosi alti sdegni
 et di natura ancilla non subviene
 che s interpongha a riunir mie regni.

31 La spada mia alçar allor conviene
 et talgliare ongni lite viem tra loro
 che peggio assai si sta tral male el bene.

32 Et della violentia io men acchoro
 quando convien chi corra contro al giusto
 che quel si mora et io con lui non moro.

33 Bench io non habbia a tal sapor mie gusto
 gusti et gustata corrom sempre al pari
 come ghusto ghustai Cesare Augusto
Non piu chi corro e passi siem ben rari.

CAPITOLO XIX

Capitolo decimo nono dove la morte passa con gran turba
et pronosticasi alcune cose e seguitasi el cammino inverso el
pianeto della luna.

BATTENDO forte della barcha l ali
a mezo el giorno della ghuida mia
dixe piu su piu scorta a tanti mali.
2 Se vuoi tuo spirtel pasciuto sia
et io dintorno rimirando fiso
donde al salir trovassi milgior via.
3 Grato nel volto quel fece un sobriso
et io m accorsi gia senza midollo
fructo potersi cor dal sancto viso.
4 I domandai perche simile a Appollo
dopo le folte nebbie sel subride
et chome sparte chiome al biancho collo.
5 Et elli ad me quando el color v intride
vostri be volti elglie nabscoso el duolo
o l bem che chiede a passi milgior ghuida.
6 Hor ti bisongna apprehender piu sul volo
et la luce; tuo luce: al salir fuggha
conviem piu fuocco alleggierilgli al molo.
7 Che la fiocchata neve in voi si struggha
et verdischino e prati a dolci fiori
bisongna el sol chel fior non toggha o chiuggha.
8 Tu de salire a smalti assai maggiori
piu lucidi piu ricchi et piu vicini
al sol che fece el sole et gli splendori.
9 Non sappiendo io cotai nuovi canmini
et per la turba grande che passava
io non vedeve ben nostri confini.
10 Mie fiso sguardo el mie color cangiava
et raccedessi aquelle nostre insengne
quando l obscuro teschio mi gratiava.
11 De dolcie mie maestro poi che sdengne
dixi io non mostron caro mi sarebbe
qual gentildonne al mondo ne fur pregnne.

12 Et decto un dolcie sghuardo mi raccrebbe
 con gratiosi gesti el dysir prio
 et di si mie disyre e me ncrebbe.

13 Poi chel maestro al desiderio mio
 non mi die tempo et accenno la gloria
 hebbom duo madri in lor primo dysio

14 Et dixe in quelli abscosta e la victoria
 nel sancto seme et si victoriosa
 che fia eterna ad noi la lor memoria.

15 Passando giu la turba lacrimosa
 seghui dicendo et di che speme vive
 vedransi sposi della sancta sposa.

16 O tardi et lenti et per le vie lascive
 cotanto baloccate et lo splendore
 non vi risplende al buon beccar d ulive.

17 O ciecha vita o venenato amor
 che vi conduce pigri a tanto scherno
 archimiando spine in dolcie fiore.

18 Et moza tanto el bel vivere eterno
 col vostro tanto dysiare in terra
 et creditor vi spinge el gram quaderno.

19 Carcere e quella empiu crudel vi serra
 et quella donna prima dava el pasto
 nella seconda el gram dolor rafferra.

20 Et quivi more et spengesi el contasto
 di fora uscire et posto el gram sigillo
 che tiene humiliato ongni gram fasto.

21 Et io del bem che viene onde e lo spillo
 et di quel male che e contro al voler nostro
 che io chome molti altri ne vagillo.

22 E mi rispose el parto appare un mostro
 o bene o melglio o vie peggio venissi
 vien dal poter che sta nel poter vostro.

23 Ma sel poter tu troverrai s unissi
 con quel maggior poter ne contradicha
 accusali et piu quel se si pentissi.

24 Qual quel dixi io et ei quel s affaticha
 piu del minore a vincer gli appetiti
 benchel minore assai piu vi inimicha.

25 Cosi si son gia molti ricopriti
 sendo tanto dal cielo inimicati
 che son con gram thesoro anchor falliti.

26 Chosi alcuni anchor tanto infocati
 son dal calor del cielo che per natura
 o per arte non som si alto archati.

27 El mala sorte dite o gram ventura
 l admiratione che corre a cotal sorte
 di si grande archo et non haver misura.

28 Et io Maestro quel poter si forte
 et donde viene? et dove sta? chel muove
 vince ongni cosa? ei no non vince morte.

29 Et donde el viem che sia chel muova et dove
 per questa via tu non lo troverrai
 perche bisongna haver piu vere pruove.

30 Ma se cotanto in su anchor sarrai
 che tu pervengha al dolcie et sancto giuochio
 la lampada in obscuro accenderai.

31 Et io de dimmi et dove e el sancto locho
 e mi rispose in quella sancta scola
 che Dante finxe in scusa di suo focho.

32 Ella e Regina et mai si truova sola
 salvo che dalla semplice credenza
 dall archo viem sagitta che non vola.

33 Hora sarrem con quella experientia
 che tolglie el merto a chi con quella crede
 chel creder non vuol nulla alla presentia
 Et tiem per certo quel che mon la vede.

CAPITOLO XX

Capitolo vigesimo dove sentra nel cielo della luna chome
antipoda come gli altri cieli al cielo empyreo et rtactasi de pre-
destinatione bene et brieve.

VEGGOTI petragetti et gia sviato
et io ch ardevo un altra boccia apprissi
per vedere un bel fior si dysiato.

2 Non lo nabscosi si chi non m ardissi
a volgere el cespuglio inverso el sole
che l texto dal bel fior si ricoprissi.

3 La ghuida fece un nodo alle parole
et dixe noi sarreno et fructi et fiori
ne troverren piu chel dysir non vuole.

4 Et io et dove fiem tanti splendori
quivi lui mi rispose amor coniunge
se dinfinito bem l alma sinnamori.

5 Dimmi io allui siam molto dalla lunge
al principe che rengna in tal cittade
non ei sel cor le man la linghua el punge.

6 Et io de dimmi e in nostra libertade
demtrar d uscire se l e cosi vicina
disse si sempre e stante vostra etade.

7 Benche el signor non volglia alfim s inchina
non havendo voluto alfim tu volgli
che duo voler volendo entrare destina.

8 Bisongna el tuo voler col suo s infogli
chel suo voler volendo tu vuol sempre
sel tuo voler dal non voler si spolgli.

9 Non necessita si che non si strempre
se scorda di tal suon prima tuo corda
la corda che fa lalma el suon contempre.

10 La volglia del Signore non e singhorda
qual fu di quella ancilla di San Marcho
volgli o non volgli al tuo voler s asorda.

11 Cosi venimo presso al primo varcho
et una stella trasse uno splendore
che d ongni obscurita mi parie scarcho.

12 Io mi fermai quivi essere un signore
sopra tucti e signori se sempre ardessi
la ghuida anchor piu su lume e maggiore.

13 Giusto era piu amore mi s accendessi
in quel signor se gli era maggior gioia
nella corona sua piu resplendessi.

14 Et domandai per quanto viva o moya
la stella sigillava quella porta
maggior della roctura facta a troia.

15 Non more et vive ad me la sancta scorta
et vivera con vita in fino al giorno
che non morra ma fia qual fussi morta.

16 A questa prima porta fem ritorno
gli occhi miei fisi et viddi chome in cela
l architector la volgie intorno intorno.

17 D argento el suo dyamitro congela
suo natural freddura et quasi dicho
un bel cristallo allume si revela.

18 Et admirato el come io non replicho
sendo di lei si presto e movimenti
chel padre al mio doppio o fe quel fa amicho.

19 Naturale e se noti e fundamenti
et io mirando sopra un balonieri
viddi una basa percossa da venti.

20 Et cotal moto tanto di leggieri
era che l altra basa in una rotha
donde io chome chi sta sopra e pensieri.

21 Et ad me la mie ghuida talglia et pota
che tu vendemmi qui el voler del huomo
chome mai sempre et chome may si vota.

22 Et io come e el suo nome? et ei si la nomo
el minor lume che la nocte veste
et dal fratel si tieni superbo et domo.

23 Quello adiutorio al seminar celeste
Proserpina e chiamato da Poeti
la vergine Lucina a lor tempeste.

24 Dyana anchor tra dolci lor secreti
dea della selve agli animal reluce
et tende et stende l archo et le suo rethi.

25 Per le virtu piu alte assai produce
movendo per l aiuto del fratello
el suo cammino in trenta di conduce.

26 Quando piu sculpta et pingue el suo pennello
dentro alla terra di che siam formati
di cotai sengni gitta el suo suggello.

27 Son sua voler compoche fe mischiati
per la dolcie natura che gli ghuida
tanto piacer che non son temperati.

28 Secreto a non lo dire in quel si fida
io ti ricordo a fenmina si dice
non ti dei fidare o piangha o rida.

29 Che tucti ne terranno una radice
hor pensa quando el troncho tucto fia
chome vi troverrete una fenice.

30 Ne di se stesso in qual voler si sia
fidar si puo voler che feno el volglia
et n um balem di terra e in questa via.

31 Et crede di scoprir di scolglia in scolglia
chel vivo tocchi et se non gli riesce
corre alle chiave del magnam che nfolglia.

32 Et ne sta fermo anchor che gli rincresce
ritorna al basso et fa nuovo pensiero
et lascia et alza all escha come el pesce.

33 Molti ne viddi entrato entro al sentiero
ghuerci nel volto et molti conosciuti
non ne vo dir per hor chi siel nocchiero,
Ne di chi gli occhi miei furno pasciuti.

CAPITOLO XXI

In questo capitolo s entra nel ciel di Mercurio dove si tracta di sua influxi della scientia et de sua amatori tra gli altri dello aquinate.

PERCHE l tuo straccho spiritel rimpiumi
dixe la ghiuda entriam dove risplende
la luce luce piu tra tucti e lumi.
2 Entrai dentro una porta ove s accende
el nostro lume d uno eterno focho
che quando piu si spengie piu s incende.
3 Non sene puo accender cosi pocho
col fucil fabricato in tal fucina
che non l accenda l esca in ongni locho.
4 Qui l huom s interna el ciel se gli a confina
qui si perde el disengno del morire
che lancilla alma in terra s indivina.
5 Nel biancho marmo qui si puo scolpire
quella regina colle belle ancille
che tiem la via sicura in ciel salire.
6 Qui premon tucte lor dolcie mammille
et da si dolcie lacte inebriati
vedrai gli amanti ch ardono in faville.
7 Di poi che fumo al valico arrivati
da una scortha gratiosa et bella
mi fu strecta la mano et salutati.
8 Et dixi mecho admira quella stella
io admirai et viddi sopra all archo
stella ch anchora io ardo di vedella.
9 Debore bello antiquo era pasto varcho
sopra due polle di mercurio sando
di bacchere et verzur tucto anchor carcho.
10 Dentro di spiriti e chori in giro alzando
viddil bel sito et quella fiamma accesa
anchora in terra ad noi et quando fussi
in ciel s allibra ad noi s innoncia et pesa.
11 Gli occhi nelli sacri occhi io non condussi
di quella stella predominia el sito
amarla solva indivom li suom fluxi.

12 Per gratia sol la mostra el suo marito
et questa stella a molti fa volere
saper da quel ch a lei fussi salito.

13 Le fimbrie quivi sol si puo vedere
tanto e coperta da li sottil veli
el suo piu alto splendor tol potere.

15 Quando tu vedi raggio che trapeli
tra raggi della stella et quei nabsconda
diralo uno splendore che si reveli.

16 Cosi quivi era un saxo che s afonda
che circula crescendo tanto e cerchi
chel nol perdiam si cresce l ultima onda.

17 Ne ritrovar si puo se ne ricerchi
che la s extende tanto et alza el volo
chel tuo veder col tuo veder superchi.

18 Io non gli viddi intorno un damo Solo
el primo che l amo per gratia vidde
li suoi secreti sopra ad ciaschum polo.

19 E vaginata l arme et un caridde
si dimostrava a chi fingessi amarla
che molti viddi el suo coltel n uccidde.

20 Viddi el damo fiso a vagheggiarla
con le vivide veste el manto a fianme
che di lei tanto dolciemente parla.

21 Li doni grandi et le lucente dranme
che gli donava quel sacrato regno
per noi hornar le diede alle nostre manme.

22 Tanto l amo et aguzo l ingengno
che ne fu tanto amato et vidde lei
che la ritrasse et dienme el bel disengno.

23 Viddi el compagno combatte costei
in habitu piu basso et si sottile
che sciolse del suo amor gli dolci homei.

24 Viddi colui di patria si gentile
amarla tanto et gelosia el persegue
per difender dal lupo el sancto ovile.

25 Se per tucti mi gissi andrei in dileghue
abassai l occhio et viddi gli amadori
qual di suo ancille ardentemente seghue.

26 Viddi in diversi ancender gli splendori
 qual vagheggia le stelle et qual misura
 qual numera raccolglie et somma e fiori.

27 Subtrahe et parte el mondo chosi dura
 ensull anchudo concordar le voci
 l arte dell arte anchor fuor di natura.

28 Viddi la bella ancilla in su le fori
 a tucte leggiadretta et lyra el canto
 mi fe cognoscer come ella si boci.

29 Et viddi dove s ama el doppio piancto
 poi che l huomo escie della porticciuola
 et veste a le parole el grato anmanto.

30 Quella ninfetta che mi fe parola
 e strinsemi la mano e l nome seppi
 in tutto del suo amor suo dardo vola.

31 Li fior le frondi de barbati ceppi
 andava colligendo e come l ape
 per verdi prati e per selvaggi greppi.

32 Trassemi dentro e viddi come cape
 nel cuor di tutte quelle ancille al suono
 del suo archetto a lira che s aggrape.

33 Per quella grazia salse al santo trono
 m innamorai di lei e seguitala
 col mio amor come al baleno el tuono
 Potendo al ciel volar con si dolce ala.

CAPITOLO XXII

Capitolo vigesimo secondo dove nel decto cielo di mercurio
el pellegrino truova molti poeti tra quali Dante et Petrarcha.

LA SANCTA ghuida che mi vidde lieto
mi tento tanto ch io dicesse prima
chel parlar poi paressi uno star cheto.

2 Io che di quel faceo la prima stima
 et ero acceso di voler sapere
 se al salir quivi e l ultima cima.

3 Et elli ad me qui non si puo vedere
 el fin che fu principio d ogni cosa
 dove si ferma in noi nostro volere.

4 Nel dysiare altrove si riposa
 benche si grande et grande anchor la myra
 piu oltre passa ove e piu spatiosa.

5 Et se per suo grandeza quella spira
 piu tira l archo et poi piu a quel segno
 voler passar nostro archo non vi tira.

6 Quivi e l ultima cima el vero regno
 che poi vi se salito non vi naschi
 d alcuna delle parti alcuno sdegno.

7 Ne per soffiar diventi se ne caschi
 et sia si grande et spatiosa et bella
 che la compiaccia affemmire et amaschi.

8 Benche qui tanto luca questa stella
 non luce tanto che saccienda luce
 che ti contenti a rimaner con ella.

9 Ma dimmi chi ti ghuida a tal barlume
 io gli risposi questi lieti volti
 channo tracto la fiamma fuor del fume.

10 Et molti raggi che si son raccolti
 mi fanno fiamma ch io mi scaldo tanto
 che e granchioli che leghon son disciolti.

11 Io mi pensavo che le eterno anmanto
 fussi quel bem per se desiderato
 da tucti per natura et fessi sancto.

12 Et qui mi pare el bem per se amato
 et che anchor natura amare sospingha
 ciaschum parendo in tal furor beato.

13 Et l appetir che tanto ci lusingha
 salir di vecta in vecta ci conduci
 al sancto amor per se ci leghi et stringha.

14 Ne maggior bem sopra esto bem reluchi
 dentro allo specchio fabricol signore
 et poselo arritrarre a tanti buchi.

15 Hor tu mi di tanto alto lo splendore
 che questo e nulla et siam da quel beati
 dimmi se siam capaci a tanto amore.

16 Et elli ad tanto bem siam misurati
 chel bel perfecto universal comprendi
 nostro intellecto et volunta lo grati.

17 Dir dunque l huom di tale amor sincendi
 sara bendecto egli hal poter se vuole
 che tanto bene in tucto se risplendi.

18 Non solamente dysiar si suole
 dalla natura questo bem perfecto
 ma lombra anchora el saggio di tal sole.

19 Ma qui quel bene amiam con piu dilecto
 perche piu si conosce et quel piu s ama
 che piu l conoscha el bem dell intellecto.

20 Non mai nostro appetir si satia et sfama
 ne sta contento et sempre cercha et strugge
 infim che non posseggha quel che brama.

21 Cosi dicendo viddi alle belle ugge
 delli fioriti lauri molte lire
 qual festeggiommi e qual per me fugge.

22 Uno spirto gentil piu prese ardire
 lieto benigno ancor fuor d ogni guerra
 mi prese e disse e ti convien seguire.

23 Tu se quel trionfasti se non s erra
 diss io nel verso tuo. E l me concesse
 ma chi e colui che in palma il volto interra.

24 Non sol ne domandai che cosi stesse
 ma che l fuggissi e la verzura tolta
 e non pensai se meco si dolesse.

25 *Quivi ne Campi Elisi fu raccolta*
la legion degli Angioli infra dua
per farne prova la seconda volta.*

26 Questo ternal con gli altri in Ciel mi grua
e la ghirlanda secca e la mia faccia
nascosa tiene fugge lombra tua.

27 Conosciuto ch i l ebbi ambo le braccia
alzo alla sua testa e con due mani
il suo sverdito ramo e sfoglia e straccia.

28 Fuggii coll occhio a spirti piu umani
che paria il ciel colle lucenti stelle
o l tempo de vermi accesi sopra i grani.

29 Cosi vedeo giugner le fianmelle
sopra di lor da quella stella fida
che fa nostr alme in ciel esser piu belle.

30 Viddi il maestro mio e la sua guida
quando canto tre cantiche volgari
non canti or piu che dal suo nido snida.

31 Mi domando chome siam noi di pari
nell amor della patria io dixi un motto
voi siate portinari si siate cari.

32 Et elli et dove? et io dove gia rotto
fu dalla tua risposta el tuo consilgio
che l altrui lume ti spengesti sobto.

33 Ma perche l tuo lengnaccio ha milgior tilglio
ciaschum ti vede el tuo disengno anchora
a quella porta ghuida al.sancto gilglio.
Et elli et tu? chel ciel tua lyra honora.

* This tercet is a quotation from Palmieri's Città di Vitta I. The poet is here constrained to repeat his own verses in self-accusation.

CAPITOLO XXIII

Capitolo vigesimo terzo dove si salgia al cielo di venere
dove si tracta di tre spetie d amore et nomina copertamente
alcuni che sono stati sobto a questo pianeta.

TRONCHO la sancta ghuida e nostri diri
et dixe figlio anchor tu de salire
sopra le stelle a quei piu alti giri.
2 Et io chel mio piacere era ubidire
molti ne spengho ad noi cantor di legha
et molti piu et meno amiam lor lyre.
3 Salimo ad cielo dove e la bella stregha
partito dal bel F. et D. si spuncto
che quanto archo e piu dur piu l tende et piegha.
4 Non prima a quella porta ch i fui giunto
verso me fianmeggio suo-volo un dardo
donde chome ciaschuno anch i fui puncto.
5 Fuggi quanto tu vuoi non fu ma tardo
et spengi quanto sai poi che glie acceso
quanto piu spengo piu dirai io ardo.
6 Quanto men crederrai esserne offeso
tanto fie accesa al cor maggior la ghuerra
quanto piu schudi assai fie men difeso.
7 Viddi una calca grande esser per terra
et molti ne conobbi esser prigionieri
che la cathena piu s allenta serra.
8 Arde trabacche et straccia padiglioni
leva l assedio et tu lo cerchi et brami
ciascun ti gratia in ghuerra tabandoni.
9 Pesce non fuggie lesche sobto el ami
et morte sobto quelli e pur nascosa
ne punghom l ape et perdon loro sciami.
10 Lasciasi sver tra tante spini la rosa
cosi et noi tra tanti bandi et leggie
fuor d esta stregha e vincta ongni altra cosa.
11 Siede sopra dell archo chome reggie
iudice posto in publicho audire
qual lupo ha tolto angel della suo greggie.

12 Tempera e dardi in speme et in martire
 et per me el passatoio stemerossi
 quanto pur punse e me tacere che dire.

13 Suo stral volando et io un de percossi
 pur lo diro percossemi si forte
 per lo cui colpo el marginato scossi.

14 Non ti fidar di fede sobto morte
 che morte e vita et vita morte brama
 et more e vive amor di cotal sorte.

15 Tre tempere afischon la suo lama
 el Dyamante Rame et Calamita
 se non rispondi quando la ti chiama.

16 La atorta porta a dextro in fiamma e sita
 sinistro in fonte et mille volte el giro
 et vita et morte et l uno et l altro in vita.

17 Tale arder si vedia di gioie adorno
 che fu caribde a spenger l altrui focho
 et scudo non havere a tanto scorno.

18 Quando che s entra dentro al dolcie giocho
 alma gentil diviem la fiera et fiera
 spирto gentile et ciecho sordo et rocho.

19 Una bugia rividdi essere in stiera
 mi s appiccol mantel che sospicoe
 io non l avessi vista in quella fiera.

20 Et dolciemente molto mi preghoe
 ben di natura fussi el suo mantello
 quando la bella spante ne frodoe.

21 Cosi riuopri anchor laltro fardello
 come tu sai mi discostai da dio
 col mio saper che fece ghuerra a quello.

22 Scudassi bem dell uno et l altro rio
 sendo si dito docto et bel da cieli
 se le tre gioie acceson suo dysio.

23 Alzo la stregha e suo candidi veli
 viddi una targha con tre gilgli doro
 feriti da sua tre rotati teli.

24 Et io a lei perche non grida io moro
 rispose io si mie dardi temperai
 che non si piange ove e cotal thesoro.

25 Che discordando in lui gli concordai
 con simil colpi fermaro quel pianto
 che tiem la vedovella in tanti ghuai.

26 Chel focho credi accenderassi tanto
 dal figlio della madre anchor si noma
 quando che lumen e tornel del canto.

27 Che quella bella et disdegnata chioma
 si si rispargha al sol tra laltre stelle
 et truovi al suo somier piu leggier soma.

28 Viddi regina anchor pianger tra quelle
 un ke ferito in calamita solo
 et accusar non gettin suo pretelle.

29 Gli punse tanto el suo crudel sobgolo
 che spezo lasta et dixe ho dea no piue
 che piu non crescha al mie morire el duolo.

30 La tempera riman si forte sue
 sol temperata in rame et sol lonvito
 in calamita et non in amendue.

31 Quanto piu dentro scorsi el dolcie syto
 presso al suo fine io viddi quasi un sole
 con molte stelle chome el ciel vestito.

32 Cantar come chi dama acquistar vuole
 beati son glinmaculati in via
 ch i mi fermai chome fermar si suole
 Chi truova cosa che bramat sia.

Engl.
v
e
p
cl
s
t
a
sh
ca



DOES  CIRCULATE

The Ohio State University



3 2435 030554414

SMITH COLLEGE STUDIES IN MODERN LAN

PN3557

001

V10

THE OHIO STATE UNIVERSITY BOOK DEPOSITORY



D	AISLE	SECT	SHLF	SIDE	POS	ITEM	C
8	07	26	23	7	04	005	3